Antiultramontane Strömungen in der deutschen Literatur von 1820-1870

DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philol.-histor. Abteilung der philosophischen Fakultät

der

Universität Basel

vorgelegt von

ERWIN BURCKHARDT

von Basel

Imprimerie Paul Schneider - St-Louis

1930

Antiultramontane Strömungen in der deutschen Literatur von 1820-1870

DISSERTATION
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
philol.-histor. Abteilung der philosophischen Fakultät
der
Universität Basel
vorgelegt von

ERWIN BURCKHARDT
von Basel

Imprimerie Paul Schneider - St-Louis
1930

Genehmigt von der philologisch - historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren

Dr. **F. Zinkernagel** und

Dr. **H. Bächtold.**

Basel, den 19. Juni 1929.

E. Dürr, Dekan

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltverzeichnis

I.

1. Einleitung 1
2. Definition des Ultramontanismus 12

II.

Der Kampf in unmittelbarer Form.

Johann Heinrich Voss 13
Die redlichen Katholiken 15
Die Papisten oder unredlichen Katholiken 16
Die unwürdigen Protestanten 17
Die neumystischen Papisten 19
a) Die Auseinandersetzung mit den Romantikern . 19
Ludwig Börne 23
Börne und der ultramontane Katholizismus 24
Heinrich Heine 25
Heine und die Religion 26
Heine und der Katholizismus 28
Heine und die romantische Schule 30
Carl Gutzkow 31
Das Religionsphilosophische bei Görres und Gutzkow . 32
Das Staatsphilosophische bei Görres und Gutzkow . . 35
Kirche und Staat bei Görres und Gutzkow 36
Gutzkow und die Orthodoxie 38
Gutzkow und der St. Simonismus 39
Gutzkow und der Katholizismus 40
Gutzkow und der ultramontane Katholizismus . . . 41
Heinrich Laube 43
Laube und das Christentum 43
Laube und Görres 44
Laube und der ultramontane Katholizismus 46
Theodor Mundt 48
Mundt's Religion und der Katholizismus 48
Mundt und Görres 50
Mundt und der ultramontane Katholizismus . . . 51
Heinrich König 52
König und das junge Deutschland 52
a) Berührungspunkte zwischen Heine und König . 53
b) Berührungspunkte zwischen Gutzkow und König . 54
c) Berührungspunkte zwischen Laube und König . 55
d) Berührungspunkte zwischen Mundt und König . 56
König und der ultramontane Katholizismus 57
Varnhagen von Ense 57
Wolfgang Menzel 60

III.

Der Kampf in künstlerischer Form.

Wilhelm Hauff 64
Mitteilungen aus den Memoiren des Satans 64
Ernst Raupach 67
Die Hohenstaufendramen 67
Karl Immermann 69
Kaiser Friedrich II. (unter Berücksichtigung der Epigonen) . 69
Münchhausen 73

Christian Dietrich Grabbe 74
Kaiser Heinrich VI. 74
Carl Gutzkow 75
Maha Guru 75
Der Zauberer von Rom 77
a) Das Eheproblem und die Religion 77
b) Die Zaubergewalt Roms 80
Heinrich Laube 82
Die Böhminger 82
Gustav Kühne 83
Die Klosternovellen 84
Die Freimaurer 87
Die Tagebuchblätter 88
Ernst Willkomm 89
Die Europamüden 89
Die Töchter des Vatikan 90
Heinrich König 92
Die Romanwerke 92
Hedwig die Waldenserin 93
Leopold Schefer 95
Ein Weihnachtsfest in Rom 95
Göttliche Komödie in Rom 97
Nikolaus Lenau 99
Savonarola 100
Die Albigenser 101
Anastasius Grün 102
Die Spaziergänge eines Wiener-Poeten 103
Georg Herwegh 103
Die antiultramontanen Gedichte 105
Moritz Hartmann 106
Kelch und Schwert 107
Reimchronik des Pfaffen Maurizius 108
Alfred Meissner 110
Ziska 110
Zur Ehre Gottes 111
Schwarzgelb 113
Die Kinder Roms 116
Ludwig Anzengruber 117
Der Pfarrer von Kirchfeld 117

IV.

Zusammengefasstes Urteil 119

Literaturverzeichnis

Allgemeines.

Allg. deutsche Biographie, Leipzig 1875 ff., s. darin die Artikel über die meisten behandelten Schriftsteller.

Christ. Carl J. Bunsen, Die Zeichen der Zeit, Leipzig 1855, 2. Bändchen.

Ernst Bergmann, Die ethischen Probleme in den Jugendschriften der Jungdeutschen (1833—1835), Phil. Diss. Leipzig 1906.

Joh. Jos. Ign. v. Döllinger, Kleinere Schriften, herg. v. F. H. Reusch, Stuttgart 1890 (1. Abt. von 1848—53, 2. Abt. von 1863—78).

Heinrich Escher, Die Marianischen Brüderschaften der Jesuiten und die Konventikel der Herrnhuter. (Eine histor. Parallele). Zürich 1822.

Hans Friedrich, Die religionsphilosophischen, soziologischen und politischen Elemente in den Prosadichtungen des jungen Deutschlands. Phil. Diss. Leipzig 1907.

Paul v. Hoensbroech, Der Ultramontanismus, sein Wesen und seine Bekämpfung. 2. vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin 1898.

Jahrbücher, Deutsche für Wissenschaft und Kunst, Jahrg. 4, 1841, Bd. 2, 5, 1842.

Jahrbücher, Hallische für deutsche Wissenschaft und Kunst, Leipzig 1838, Jahrg. 1 (1838) — 4, (1841, Bd. 1).

F. Kainz, Das junge Deutschland, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, herausgegeben von Merker und Stammler, Berlin, Bd. II, 1926/28, S. 40 ff.

F. X. Kraus, Kirchenpolitische Briefe (Spectatorbriefe), Beilagen zur allgemeinen Zeitung, Jahrg. 1895, s, bes. II. Brief, Beilage No. 175.

Johannes Proelss, Das junge Deutschland, Stuttgart 1892.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. Leipzig, Bd. VIII (1900) S. 145/46 (Hirscher); Bd. 13. (1903) S. 203—208 (Möhler); Bd. 17 (1906) S. 337/344 (Sailer); Bd. 21 (1908) S. 147/152 (Wessenberg).

Friedrich Schleiermacher, Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 3. Ausg. Berlin 1821, Erläuterungen zur 4. Rede (über das Gesellige in der Religion oder über die Kirche und Priestertum).

Karl Sell, Die allg. Tendenzen und die religiösen Triebkräfte in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Ztschr. f. Theologie und Kirche, Tübingen 1906, 16. Jahrgang, S. 347.

Wilhelm Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1909.

Theobald Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, Berlin 1899.

Spezielles.

Ludwig Anzengruber, Gesammelte Werke, 10 Bände, 3. Aufl. Stuttgart-Berlin, 6. Bd.; siehe dazu auch **Anton Büchner**, Zu Ludwig Anzengruber's Dramatechnik, Phil. Diss. Giessen 1911.

Ludwig Börne, Werke, histor. kritische Ausgabe in 12 Bänden, Berlin-Leipzig-Wien-Stuttgart (Bong & Co.), Bde. 6, 7, 9.

Christ. Dietr. Grabbe, Sämtl. Werke 1. Gesamtausgabe Leipzig 1870 1. und 2. Bd.

Anastasius Grün, Spaziergänge eines Wienerpoeten, Hamburg 1831; Schutt (Dichtungen) 2. unveränderte Auflage, Leipzig 1836.
Der Pfaff vom Kahlenberg, Leipzig 1850.

Carl Gutzkow, Gesammelte Werke, 1. vollständige Gesamtausgabe, 2. wohlfeile Ausgabe, 1. Serie, Jena o. J. (Hermann Costenoble). Bde. 2, 4, 6, 8, 9, 10.
S. dazu auch **Else Drewes**, Quellenstudien zu Gutzkows Zauberer von Rom, Phil. Diss. Berlin 1921, (M. S.).
Moritz Hartmann, Kelch und Schwert (Dichtungen), 2. vermehrte Auflage, Leipzig 1845.
Reimchronik des Pfaffen Maurizius, Frankfurt a/M., 1849, 1. Buch.
Wilhelm Hauff, Mitteilungen aus den Memoiren des Satan, Leipzig, Reclams Universalbibliothek Nr. 242—244.
Heinrich Heine, Werke in 10 Bänden, herausg. von Walzel, Leipzig. Bd. 4, 1912; Bd. 5, 1914; Bd. 7 1919; Bd. 10 1915.
Georg Herwegh, Werke, herausgegeben von Tardel (Bong & Co.); s. dazu auch **Ad. Trampe**, Georg Herwegh (Sein Leben und sein Schaffen) Phil. Diss. Münster 1910.
Carl Immermann, Werke, herausgegeben von Robert Boxberger, Berlin (Gustav Hempel), Teil 5—7; 14—15; 17.
S. dazu auch **Werner Deetjen**, Immermanns Kaiser Friedrich II., Phil. Diss., Leipzig 1901.
Heinrich König, Rosenkranz eines Katholiken, Frankfurt a/M. 1829.
Der Christbaum des Lebens, Frankfurt a/M. 1831.
Die Aufgabe des Jahrhunderts (Festrede) Leipzig 1842.
Hedwig die Waldenserin, 2. Teile, Gesammelte Schriften Bd. 5, Leipzig 1856.
S. auch dazu: **Hans Halbeisen**, H. Jos. König, Phil. Diss. Münster, 1915.
Gustav Kühne, Eine Quarantäne im Irrenhause, Leipzig 1835.
Klosternovellen, Leipzig 1838, 2 Bände.
Portraits und Silhouetten, Hannover 1843, 2 Teile.
Die Freimaurer, Frankfurt a/M. 1855.
Mein Tagebuch in bewegter Zeit, Leipzig 1863.
Heinrich Laube, Das neue Jahrhundert, Leipzig 1833, 1. Bd. Polen, 2. Bd. politische Briefe.
Görres und Athanasius, Leipzig 1838 (ohne Autornamen).
Die Böhminger, Romann, Stuttgart und Leipzig 1880, 3 Bände.
Gesammelte Werke, in 50 Bänden, Leipzig 1908/09.
Bände 14—15; 16—17; 18—20; 21—22; (alle 1908).
Bände 35—36; 37—38; 39—40; (alle 1909).
S. dazu auch **Karl Nolle**, Heinr. Laube als sozialer und politischer Schriftsteller, Phil. Diss. Münster 1914.
Nikolaus Lenau, Savonarola, Die Albigenser, Deutsche Nationalliteratur, Berlin-Stuttgart, Bd. 155.
Deutsche Nationalliteratur Bd. 154, S. VII ff und Bd. 155, S. 210 ff.
Emil Ermatinger, Die deutsche Lyrik, Leipzig-Berlin 1921, Bd. 2, S. 44 ff.
Alfred Meissner, Ziska, 4. Aufl., Leipzig 1851.
Zur Ehre Gottes, Leipzig 1860, 2 Bände.
Schwarzgelb (Roman aus Oesterreichs letzten 12 Jahren) Berlin 1862 bis 1864, 4 Abteilungen à je 2 Bände.
Die Kinder Roms, Berlin 1870, 4 Teile, 2 Bände;
s. dazu auch **Rudolf Humborg**, Alfr. Meissner, Phil. Diss. Münster 1911.
Wolfgang Menzel, In Sachen der Kirche (Sonderdruck aus dem Lit. Blatt) Stuttgart und Tübingen 1845.
Furore (Roman) Leipzig 1851, 2 Teile.
Geschichte der 40 Jahre 1816—1856 (in Geschichte der Neuzeit 1899. 1881 3. und 4. Band), dritte verbesserte Auflage, Stuttgart 1865.

Theodor Mundt, Madonna, Leipzig 1835. — Görres und die katholische Weltanschauung, Freihafen, Altona 1838, 2. Heft S. 182 ff.
Völkerschau auf Reisen, Stuttgart 1840, Bd. 1.
Italienische Zustände, Berlin 1859, 2. Teil Rom und Pius IX.
Ernst Raupach, Die Hohenstaufen, dramatische Werke ernster Gattung, Bd. 5—12, Hamburg 1837;
s. dazu auch: **Eduard Wolff**, Raupachs Hohenstaufendramen, Phil. Diss. Leipzig 1912.
Leopold Schefer, Ein Weihnachtsfest in Rom, ausgewählte Werke Berlin 1845, 8. Teil, S. 169, und
Göttliche Komödie in Rom, ausgewählte Werke Berlin 1846, 9. Teil.
Varnhagen von Ense, Tagebücher, 2. Auflage, Leipzig 1863, Bände 1, 2, 3, 9, 10, 11.
Joh. Heinr. Voss, Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? Im Sophronizon 1819 Heft 3, Frankfurt a/M.
Bestätigung der stolbergischen Umtriebe, Stuttgart 1820.
Antisymbolik, I. und II. Teil, Stuttgart 1824 und 1826.
Siehe dazu auch folgendes: **Heinrich Gelzer**, Die deutsche poetische Literatur seit Kopstock und Lessing (nach ihren religiösen und ethischen Gesichtspunkten) Leipzig 1841; **Alfr. v. Martin**, Das Wesen der romantischen Religiosität, deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Halle a. S. 1924, 2. Jahrg. 1924, II. Bd. Heft 3, S. 367. ff.
Jakob Minor, Einleitung zu Christ. Fr. Nikolai, Deutsche Nationalliteratur, Bd. 72, S. 277 ff.; **Franz Muncker**, Joh. Heinr. Voss, Allg. deutsche Biographie, Leipzig 1896, Bd. 40, S. 334 ff.; **August Sauer**, Einleitung zu Joh. Heinr. Voss, Deutsche Nationalliteratur, Bd. 49; **A. W. Schlegel**, Berichtigung einiger Missdeutungen, 1., 2., 3. Berlin Reimer, 1928; **Friedr. Schlegel**, prosaische Jugendschriften, 1794—1802, herausg. von J. Minor, Wien 1882; Philosophische Verlesungen aus den Jahren 1804—06, nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts, aus dem Nachlass herausgegeben von C. J. H. Windischmann, Bonn 1837, II. Bd.; **Er. Schmidt**, Fr. Leopold Stolberg-Stolberg, Allg. deutsche Biographie Leipzig 1893, Bd. 36, S. 350 ff.; **C. F. A. Schott**, Voss und Stolberg oder der Kampf des Zeitalters zwischen Licht und Verdunklung, Stuttgart 1820; **Werner Schrank**, Die Einstellung der älteren Romantik zum Katholizismus und ihr Weg zur Kirche, Phil. Diss. München 1923 (H. S.); **Heinrich Schultz**, Der Protestantismus und der Katholizismus oder der Kampf über Voss und Stolberg, Hamm 1820; **Martin Sommerfeld**, Fr. Nicolai und der Sturm und Drang. Halle a. S. 1921, S. 302 ff.; Martin Sommerfeld, Aufklärung, in Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte herausgegeb. von Merker & Stammler, Berlin, Bd. 1, 1925/26, S. 90 ff.
Ernst Willkomm, Zivilisationsnovellen, Leipzig 1837,
Die Europamüden, Leipzig 1838, 2 Teile.
Die Töchter des Vatikans, Leipzig 1860, 3 Bände; s. dazu auch: **Fritz Hinnah**, Ernst Willkomm, Phil. Diss. Münster 1915.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546713_0107

I.

1. Einleitung.

Die katholische Kirche des 18. Jahrhunderts hatte sich, sowohl in Erziehung und Lehre, als auch in der Verwaltung des Kirchenvermögens und der Einsegnung der Ehe, durch den aufgeklärten Monarchen Joseph II. eine weitgehende Verstaatlichung gefallen lassen müssen. Ausserdem war in Oesterreich die Säkularisation von Klöstern und Bistümern an der Tagesordnung und fand ihre Fortsetzung in Frankreich durch die französische Revolution und in Deutschland durch Napoleon. Der Papst Clemens XIV. schritt, als er dem Druck der weltlichen Mächte und der eigenen Priester nicht mehr widerstehen konnte, zur Aufhebung des Jesuitenordens und stand gegen die nationalkirchlichen Bewegungen, die sich besonders in Deutschland stark bemerkbar machten, machtlos da.

Die Institution des Zölibats erfuhr heftige Angriffe, von Laien nicht weniger, als von katholischen Geistlichen. Bis in die 20er und 30er Jahre des 19. Jahrhunderts hinein bestanden noch in Süddeutschland antizölibatäre Vereine. Aber auch gegen die Unauflöslichkeit der Ehe und gegen den Marienkultus erhoben sich viele Stimmen (Werkmeister, gestorben 1823).

Durch den Geist der Aufklärung wurde die katholische Theologie aufs Wohltätigste beeinflusst und gedieh nach der Jahrhundertwende zu schöner Blüte.[1]) Ihre bedeutendsten Vertreter waren Hermes, Wessenberg, Sailer, Hirscher, Möhler.[2])

Wenn die vier Letztgenannten gewissermassen einer grossen Einheit eingeordnet werden können, so nimmt Hermes, Professor in Bonn, eine Sonderstellung ein. Er gab der katholischen Theologie eine neue wissenschaftliche Methode, beruhend auf dem Wolf-Kantschen Standpunkt. Dadurch erhielt der zweifelnde Verstand zum erstenmal seine Berechtigung, jedoch nur solange, als er mit der Voraussetzung des Christentums als einer Geheimlehre nicht in Konflikt geriet. Die Vernunft sollte nicht beweisen, «warum die Glaubenslehren vernünftig, sondern warum es Glaubenslehren sind.[3])

Für die religiöse Frage war damit nichts Bedeutendes geschaffen, die wissenschaftliche Bildung der Geistlichen aber erhielt

---

1) Döllinger, S. 268/69.
2) Für das Folgende siehe Ziegler, S. 220 ff.
3) Gutzkow, Werke Bd 10, S. 54/55.

neuen Antrieb, was sich darin zeigte, dass in der Diözese Köln in den 30er Jahren einige tausend geistliche Hermesianer lebten.

Sailer (Prof. und dann Bischof von Regensburg), Hirscher (Prof. in Tübingen und Freiburg), Wessenberg (Diözesanpräsident von Konstanz), Möhler (Prof. in Tübingen und München)[1]) vertraten einen liberalen Katholizismus, begründet auf idealem Streben und humaner Gesinnung, einen Katholizismus, der die Ansichten, die sich im Mittelalter unter ganz andern Umständen entwickelt hatten, verleugnete, der auf den Geist der Kirchenväter schwor,[2]) der sich in der Gegenwart mit allen Formen politischer Freiheit vertrug und theoretische und praktische Duldung anderer Konfessionen übte.

Möhler jedoch, entgegen aller Toleranz, versuchte, in seiner Symbolik von 1832, den Protestantismus von der wissenschaftlichen Seite her zu vernichten und rief zu jenem ersten grossen Kampf mit Baur in Tübingen, Marheineke und anderen protestantisch-hegelianischen Religionsphilosophen, auf.

Alle vier Obigen sahen die Notwendigkeit kirchlicher Reformen in Beichte, Predigt, Messe, Katechese, Heiligenverehrung etc. deutlich ein und stimmten einmütig für eine deutsche Kultussprache. Jene antizölibatäre Strömung aber, den Mischehenstreit und den Kampf gegen die Unauflöslichkeit der Ehe, machten sie nicht mit. Im Verhältnis von Kirche und Staat hofften sie, ausgesprochen oder unausgesprochen, auf Wiederherstellung der Kirche im Staat und zwar mit den Mitteln der damaligen Zeit: Repräsentation und Selbstregierung.

Hierin ging Wessenberg am Weitesten. In Schriften und auf dem Wiener Kongress trat er für eine nationaldeutsche Kirche und für Belebung der Konzilien ein. Durch einen deutschen Primas, durch regelmässige Diözesan-, Provinzial- und Nationalsynoden sollte eine grössere Unabhängigkeit von Rom und vom bürokratischen Staat geschaffen werden.

Wessenbergs Forderungen, zusammen mit der ganzen christkatholischen Einstellung seiner Zeitgenossen, lebten einerseits im grossen Münchner Döllinger[3]) und andererseits in den beiden Priestern Ronge und Czerski fort, die an die Spitze der deutschkatholischen Bewegung[4]) nach der Ausstellung des Triererrocks getreten waren und 1845 ein deutschkatholisches Konzil berufen hatten. Aber

---

1) Siehe für die vier Genannten auch die Artikel in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, Leipzig.

2) Zwar ging auch dieser Katholizismus nicht ganz zurück auf seinem Kern: auf Bibel und apostolische Schriften.

3) Siehe bes. 1. Abt. der kleinen Schriften von Döllinger.

4) Ziegler, S. 237 ff

auch die Resolutionen von Geistlichen im Frankfurter Parlament und auf dem Würzburger Bischofstag gehören hierher und nicht zuletzt die entscheidende altkatholische Bewegung der 70er Jahre.[1])

Wie aber nun auf staatlichem Gebiet nach 1815 jene bekannte Reaktion gegen die modernen Staatsforderungen einsetzte, so wuchs parallel dazu eine kirchliche Reaktion von Rom aus. Der Papst trieb Interventionspolitik wie Metternich. Seine Karlsbader Beschlüsse und Ordonnanzen hiessen Breven und Bullen und seine Mainzer Zentraluntersuchungskommission nannte sich Indexbureau. Die heilige Allianz von 1815 bestärkte den Gedanken an das Zusammenstehen von Thron und Altar. Beide fühlten sich als ordnende und traditionsgefestigte Institutionen. Die Kirche bot dem Staat ihre Hilfe an und wusste geschickt ihre alten Positionen, die sie im 18. Jahrhundert hatte aufgeben müssen, langsam wieder zurückzuerobern.[2]) Zuvor aber galt ihr Kampf der abtrünnigen josephinischen Kirche,[3]) dem humanen Katholizismus in Deutschland mit seiner stark deutschkatholischen Einstellung und den liberalen Katholiken im Frankreich.[4]) Dabei sog sie ihre Hauptkraft aus Forderungen, die eben aus jenem abtrünnigen Lager erschollen waren — Freimachung der Kirche vom Staat — und aus der Wendung der öffentlichen Meinung in Deutschland zu Gunsten eines Katholizismus, der seine glänzendsten Vertreter an den Universitäten hatte.[5])

Eine Hauptschuld an der Stärkung des Papsttums trug Napoleon durch die Vernichtung der gallikanischen Kirche und die Gefangenschaft des Papstes, die diesen zum grossen Märtyrer stempelte.[6]) Kurz nach seiner Rückkehr nach Rom hatte denn auch Pius VII. seine stärkste Waffe wieder aus der Rüstkammer befohlen, den Jesuitenorden, der 1814, also mit dem Beginn der politischen Reaktion wieder eingesetzt wurde. Zudem erwuchs ihm in der neuen weltlichen Gewalt über den ihm vom Wienerkongress zugesprochenen Kirchenstaat kräftigster Rückhalt für seine Ansprüche.

In Deutschland erfolgte bald darauf auch die Neubesetzung der säkularisierten geistlichen Fürstentümer.

Die ultramontanen Strömungen begannen damit, dass Wessenbergs Wahl zum Kapitularvikar von Konstanz verworfen wurde.

---

1) Ziegler, S. 416 ff.
2) Dies trifft auch für protestantische Staaten, wie Preussen, zu.
3) Ihre Ausläufer, siehe in jenen süddeutschen geistlichen Strömungen.
4) Wie Lammenais etc.
5) Ueberhaupt kam Rom die Zeitanschauung für Trennung von Kirche und Staat, die im protestantischen Teil noch fast mehr zum Ausdruck kam, sehr zu statten. S. dafür besonders «Preussen und der Katholizismus», Deutsche Jahrbücher, Oktober 1841.
6) Ziegler, S. 217.

Sailer und Andere hatten sich vor Rom zu verantworten. Hermes Lehre wurde 1835 untersagt. Möhlers Schriften gegenüber wurden die ungleich schlechteren, aber romfreundlicheren Lehren von Bischof Räss von Strassburg und Weis in Speyer bevorzugt.[1])

Um aber die Bildung einer deutschen Nationalkirche zu verhüten (gleich wie Metternich einen Nationalstaat unterbinden wollte), schritt Rom zum Abschluss von Konkordaten mit einigen Einzelstaaten.[2])

Wie Metternich die einzelnen Fürsten von fortschrittlichen Anwandlungen abzuhalten wusste, so wurde der Papst bei Regierungen vorstellig, die durch behördliche Erlasse seine Stellung schwächen konnten. Bayern erhielt einen Verweis, weil es 1818 die Rechtsgleichheit beider Konfessionen eingeführt hatte, Ludwig XVII. wurde gemahnt, seine anstössigen Artikel aus der Charte auszuwetzen (1824), nach der belgischen Verfassung erschien die «Enzyklika» Gregors XVI., wo Gewissens- und Pressfreiheit gebrandmarkt wurden, und die österreichisch-italienischen Fürsten suchte man von der Gewährung parlamentarischer und gesetzlicher Freiheiten abzuhalten.[3])

Konkordate[4]) und Breven wollten die josephinische Schulung mit weltlicher Erziehung des Klerus mehr und mehr in einen rein geistlichen Lehrgang auf Bischofsschulen umorunen, wollten geistliche Aufsicht über weltliche Schulen und Eheschliessung und betonten ihre kirchlichen Eigentumsrechte. Der Erzbischof Droste von Köln und Bischof Dunin von Posen gerieten 1837 und 38 bei der Ausführung solcher Forderungen bereits in Konflikt mit Preussen.[5])

Die Jesuiten drangen mehr und mehr in die nördlichen Regionen ein, offen in Frankreich, versteckt in Deutschland. Döllinger mit dem scharfen Blick glaubte sie erst in den 40er Jahren daselbst zu konstatieren.[6]) Gutzkow wollte sie schon 1837 gesichtet haben.[7]) Insbruck, Würzburg, Mainz, Wien wuchsen in der Folge zu jesuitischen theologischen Fakultäten, und die liberal-katholischen Professoren in München und Tübingen hatten sich seit den 60er Jahren ihrer sophistischen Possibilitätsdialektik zu erwehren.[8])

Um die Jahrhundertmitte (1849) aber gewann der Loyola-Orden über den einst so reformfreundlichen, den Reformradikalen doch

1) Ziegler, S. 219/23.
2) Mit München schon 1809.
3) Döllinger, S. 211/13.
4) Ziegler, S. 305.
5) Ziegler, S. 223/26, s. Gutzkow Werke Bd. 10.
6) Döllinger, S. 204/5.
7) Siehe Gutzkow und der Ultramontanismus diss. S. 41.
8) Döllinger, S. 205, 275 ff.

nicht genügenden, in Portici vergrämt exilierten Pius IX. jenen unheilvoll bestimmenden Einfluss, der ihn zum Träger seiner äusserst reaktionären Päpstlichkeit umbildete.[1]) In seinem Vorgehen kam ihm die politische Konstellation nach den Frühlingsrevolutionen in Deutschland und Oesterreich mehr denn je entgegen, wo eine rückschrittliche Politik liberale, demokratische und soziale Strömungen konsequent zu erwürgen drohte.[2])

Drei grosse Dinge strebte Pius an:

1. «Strengere Ausführung der Beschlüsse des Trienterkonzils.»
2. «Wiederaufnahme der thomistischen Scholastik» als des massgebenden philosophischen und theologischen Systems.
3. Streben «nach Fixierung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes».[3]) Dabei wurde er unterstützt durch das weithin schallende Organ der Zeitschrift Civiltà cattolica (1849 gegründet), die das Motto «Beatus populus cuius Dominus Deus eius» trug. Sie proklamierte die päpstliche Infallibilität auch in politischen und sozialen Sachen, fluchte auf Gewissensfreiheit und auf freie Forschung, indem sie sich die Rechte der Inquisition (welche tatsächlich 1815 und dann 1850 wieder eingeführt wurde), die Rechte der Todesstrafe und der Sklaverei wieder neu anmasste, und vertrat die «schlechtesten Absichten».[4])

Parallellaufend der Gründung grosser katholischer Vereine, die in Italien sogar Wahlen vorbereiteten, vieler Bruder- und Schwesterschaften, der Verdrängung liberaler Geistlicher aus ihren Aemtern, der Verlegung von Ehesachen nach Rom (teure Prozesse), einem riesigen Dispensations- und Indulgenzwesen als Erwerbsquelle[5]) etc. gingen die Konkordate[6]) mit Oesterreich und Ecuador von 1855 und 1862, in denen eine völlige Ueberwachung der religiösen und weltlichen Erziehung durch die Kirche erreicht wurde. Im Konkordat mit den südamerikanischen Freistaaten von 1863 befand sich sogar ein Artikel (Art. 8), auf Grund dessen die Strafen von geistlichen Gerichten sofort vom Staat zu vollziehen waren. Die Konkordate mit Baden und Württemberg, in denen zwar, trotz allen Anstrengungen, keine Exemption der Geistlichen erreicht werden konnte, enthielten immerhin am Schlusse der Vereinbarungen je eine ultramontane Kundgebung.

---

1) Döllinger, S. 270 und S. 581 ff.
2) Ziegler, S. 283 und 295 ff.
3) Döllinger, S. 270.
4) Döllinger, S. 270/72, siehe dafür die geschilderten Vorkommnisse bei Bunsen, I. Bändchen, S. 292/318.
5) Döllinger, S. 216.
6) Ziegler, S. 305/06

Das reaktionäre Preussen blieb gegenüber römischen Ansprüchen schwach und gewährte sogar eine katholische Abteilung im Kultusministerium, was den klerikalen Einfluss auf die Schule jedenfalls nicht verringerte.[1])

Und dann schleuderte Rom seine Enzyklika «Quanta cura» von 1864 mit dem Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores», die die Unterordnung des Staates und der Wissenschaft unter die Kirche bedeutete, in die Welt.[2]) Die Bewegung erreichte ihren Höhepunkt 1870 in der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes, nachdem das vatikanische Konzil tridentinisch beraten hatte.[3])

Es ist nun interessant zu verfolgen, wie damals in Deutschland in gleichen Generationen auch auf protestantischer Seite ähnliche Strömungen auftauchten.

Der Neuprotestantismus trug ins 19. Jahrhundert seine radikalen Forderungen ebenso ausgesprochen, wie der aufgeklärte Katholizismus. Eine Zwangsinstitution, wie die preussische Union[4]) der Reformierten und Lutheraner von 1817, welcher 1822 eine Agende zur einheitlichen Regelung der gottesdienstlichen Handlung folgte, war das Werk eines aufgeklärten Monarchen (Friedrich Wilhelm III).[5]) Nicolai mit seinem Vernunftsglauben und seiner Gebrauchsheiligkeit warnte noch im neuen Jahrhundert vor allem Irrationalen und hatte seine würdigen Nachfolger bis in die 20er und 30er Jahre. Voss machte es etwas besser, ebenso sein Freund Paulus aus Heidelberg, zu dem sich der Grossteil der sächsischen Pastoren eifrig bekannte.[6])

Sie wüteten gegen die Altprotestanten oder Orthodoxen, die aus dem 18. Jahrhundert nichts als ihren alten Glauben an die symbolischen Bücher mitgebracht hatten und alle freie Bibelauslegung verhinderten, nachdem sie in Preussen und Holstein eine Vereinigung mit den Reformierten entrüstet abgelehnt und neue revidierte Bibelausgaben, wie die Altonaerbibel, unterdrückt hatten.

Gleichwie die idealen Katholiken ihre Lehre tiefer fassten, in Sailer den heiligen Sinn und religiöses Leben neu entzückten durch möglichste Zurückstellung spezifisch römisch-katholischer Anschauungen und so auch dem Menschen des 19. Jahrhunderts zu ganzer Glaubensinnigkeit verhelfen wollten, so stellte Schleiermacher die Religion auf das Gefühl und machte sie als persönliches Erlebnis unabhängig von der Fortschreitenden Wissenschaft und vom Wansittlicher Anschauungen.[7])

1) Ziegler, S. 236.
2) Döllinger, S. 206 ff. und S. 283.
3) Ziegler, S. 409/16.
4) Bunsen, II. Bändchen, S. 300.
5) Ziegler, S. 194/95.
6) Ziegler, S. 19.
7) Ziegler, S. 35/43, Windelband, S. 32.

Er war, wie Sailer und seine Anhänger, intimer Religionsvermittler im Gegensatz zu allem Neuprotestantismus und aller Orthodoxie. Wenn Schleiermacher in den «Monologen» einen souveränen Subjektivismus predigte, so stand Sailer zeitweise mit den süddeutschen Mystikern Lindl, Fenneberg, Bayr etc. in nahen Beziehungen, die die innerlich-subjective Seite des Christentums pflegten. Und wie sich besonders Möhler und Sailer gegen das brüsk Aufklärerische der josephinisch-inspirierten Geistlichkeit erklärten, so schrieb auch Schleiermacher gegen die Union und die Agende.

In der Frage der Stellung der Kirche zum Staat deckten sich Schleiermacher's Ansichten im Prinzip mit denen Hirschers, Wessenbergs, Döllingers u. a. Kirchliche Verwaltung, religiöse Erziehung, Eheeinsegnung sollten der Kirche zurückerobert werden.[1])

Hegel befand sich ebensosehr im Gegensatz zu Schleiermacher, dessen Gefühlsseligkeit ihm schlechtestes Gefäss für den Inhalt der Religion schien, wie Hermes zu Sailer, Hirscher, Wessenberg, Möhler. Beide suchten Glauben und Wissen zu vereinigen. Nur dass Hegel, ohne Rücksicht auf jegliche Glaubenslehre, diese Vereinigung von Irrationalismus und Rationalismus verfolgte, Hermes[2]) aber, wie seine katholischen Zeitgenossen, das katholische Christentum als eine Geheimlehre nicht antasten durfte und wollte. Die Vernunft sollte hier nur beweisen, dass die Dogmen christlich sind, dort erkannte man, dass die Religion in der Vorstellung dasselbe enthielt, «was die Philosophie im Begriff»[3]) darstellte.

Während aber Hermes Lehre unterdrückt wurde, erfuhr Hegels freie Philosophie die notwendige Folge ihrer inhärenten Konsequenz. Sie zerfiel in einen linken und einen rechten Teil, wobei sich zuerst die Verbindung von Religion und Philosophie löste. Auf der linken Seite standen Leute wie Strauss, Feuerbach, Ruge und Echtermeyer, Vischer, Bruno Baur, Köstlin u. a. Sie alle betonten das Vernünftige (eine Seite der Hegel'schen Philosophie neben dem Seienden) gegenüber dem Unvernünftigen und hoben «zu Gunsten der philosophischen Begriffsform der absoluten Wahrheit die Unzulänglichkeit und Vorläufigkeit der religiösen Vorstellungsform derselben Wahrheit energisch» hervor.[4])

Auf welche Weise Feuerbach auf die Dichtung wirkte, dadurch, dass er den Hegelianismus in Materialismus, alle geistigen

1) Schleiermacher, über die Religion 1821, Erläuterungen zur 4. Rede. Dass auch auf protestantischer Seite die Frage der Trennung von Kirche und Staat stärker denn je ventiliert wurde, kam dem Papsttum nur zugute.

2) Ueber Hermes siehe Gutzkow, die Absetzung des Erzbischofs von Köln etc., Werke Bd. 10, S. 4 8ff.

3) Windelband, S. 50.

4) Windelband, S. 51

Gebilde zu abgeleiteten Nebenerscheinungen der Natur und Materie umwandelte, die Theologie zur Wunschtheologie und die Menschheit zum Gottschöpfer machte, soll uns später noch einmal besonders beschäftigen.[1])

Hier muss aber gesagt werden, dass das «junge Deutschland» die unfertige Durchgangsstation aller dieser fortschrittlichen Gläubigkeit und Religionsphilosophie war.[2])

Wie auf katholischer und politischer Seite Ultramontanismus und Metternichismus zum alten Gehorsam zwingen wollten, so erwuchs in dem uns schon bekannten Altprotestantismus eine zwar nicht so gefährliche, aber doch beachtenswerte reaktionäre Macht gegen Neuprotestantismus und moderne Philosophie. Er tat sich zusammen mit dem Pietismus.[3]) Dieser war im 18. Jahrhundert die erklärte Gegenbewegung gegen die erstarrte Orthodoxie gewesen, indem er eine religiöse Neubelebung des Individuums und den Zusammenschluss Auserlesener in Konventikeln erstrebt hatte. Im 19. Jahrhundert aber wuchs er zum Bekämpfer des Rationalismus der Aufklärung, blieb zwar mit dem alten Pietismus noch verbunden, stärkte sich aber kirchlich an der Orthodoxie und impfte ihr mehr religiöse Durchschlagskraft ein.[4])

Auf die aufklärungsfeindliche Haltung der Orthodoxen haben wir bereits aufmerksam gemacht. Ihre Entrüstung über die Kirchenunion und die Agende ging so weit, dass sich in Breslau unter Scheibel und dem bekannten Naturphilosophen Steffens die Altlutheraner als eigene Gemeinden von der Staatskirche lossagten. In der Uckermark und auch anderorts gingen pietistische Wellen gegen die laue Seelsorge rationalistischer Geistlicher hoch.[5]) In Würtemberg schrieb und predigte man gegen Hegelingen und Straussianer (Vischer und andere standen im Feuer). In Baden konstatierte man, zusammen mit einer Erstarkung des Ultramontanismus, ein Aufblühen des Pietismus. Aehnliches ergab sich in Hannover und Hessen.

Die neue vereinte Macht der Pietisten und Altprotestanten aber hatte ihre Lautsprecher in Hengstenberg,[6]) Leo, Stahl.[7]) Ihre «evangelische Kirchenzeitung»[8]) war ihre Civiltà cattolica. Sie ging ebenso von Programmen und verbindlichen Parolen

1) Windelband, S. 62/64.
2) Windelband, S. 53/54.
3) Siehe auch Hallische Jahrbücher, Jahrgang 1840, No. 5.
4) Ziegler, S. 197 und S. 303.
5) Hallische Jahrbücher, Jahrgang 1840, No. 198
6) Ziegler, S. 195/98
7) Ziegler, S. 307/12.
8) Schon 1827 gegründet.

schwanger. Sie war so ultramontan, dass man sie im feindlichen hallischen Lager als «jesuitisch» bezeichnete, dass man ihr Träume von neuer Hierarchie und neuer weltlicher Macht auf geistlichem Grund vorwarf.[1])

Tatsächlich schlug Prof. Stahl die Wiedereinführung eines Bischoftums in die evangelische Gemeinde vor, als eine Haupttat auf dem Wege, den äusseren Bau der Kirche wieder sinnvoll herzustellen.

Hengstenberg und Leo wetterten gegen die Union, vor allem aber gegen Schleiermacher und Hegel mit seinem ganzen Tross der linken Schule. Man verwarf sie, wie Rom die liberalen Katholiken, Schleiermacher schon deshalb, weil er die symbolischen Bücher nicht anerkannte und Religion nur darin sah, dass man selbst eine Bibel machen könnte, Hegel, weil er Wissen und Glauben vereinte, und Hengstenberg im Wissen das Bekenntnis gefährdet glaubte.

Wie der römische Katholizismus, so tat Hengstenberg der Anschauung Vorschub, dass die Kirche im Dienste der Reaktion stehe. Er setzte Unglauben mit Revolution gleich und forcierte so die Zusammengehörigkeit von Thron und Altar. Friedrich Wilhelm IV. (fälschlicherweise als Romantiker bezeichnet), als Restaurationskonservativist, gab solchen Theorien durch seine eigene Person den festen Kitt. Er erklärte sich gegen alles, wogegen auch Hengstenberg protestiert hatte, und sein Kultusminister Eichhorn war nur der Abklatsch seiner dahin ausgesprochenen Persönlichkeit.

Mit welcher Auswirkung römische Ansprüche in Preussen zu dieser Zeit durchdrangen, mussten wir bereits vernehmen.

Tatsache ist, dass während der Jahre von 1848 bis ca. 1860 die pietistisch-orthodoxe Kirchenströmung obenaufblieb und alles, was kirchlich und politisch liberal war, brutalisierte. Es war nichts als ein neues Beamtenkirchentum, nur mit anderen Vorzeichen als im 18. Jahrhundert.

Wenn die katholische Kirche mehr und mehr der Kompetenzentrennung vom Staat entgegenschritt, so blieb die protestantische, trotz vieler theoretischer Trennungserwägungen und Resolutionen im Frankfurter Parlament und auf der Ansbachersynode (katholischerseits Würzburgersynode), noch verstaatlicht.

1) Hallische Jahrbücher, Jahrgang 1840, No. 246, siehe auch hallische Jahrbücher, Jahrgang 1839, No. 31 ff.: « Der Pietismus und die Jesuiten » von A. Ruge. (Schon 1822 hatte Prof. Heinrich Escher in Zürich ein Buch herausgegeben: « Die Marianischen Brüderschaften der Jesuiten und die Konventikel der Herrnhuter », eine histor. Parallele.)

2. Definition des Ultramontanismus.

Diese Definition soll eine begrifflich strengere Fassung des Wesens sein, welches die kurz angedeuteten ultramontanen Strömungen ausmachte. Sie will auch die Notwendigkeit der Stellungnahme der nachfolgenden Schriftsteller klar dartun.

Ganz allgemein gesagt: Der Ultramontanismus beruht im Wesentlichen auf geschichtlichen Fälschungen (konstantinische Schenkung, pseudoisidorische Dekretalen) und auf einem unhaltbaren religiösen Untergrund. Er ist unveränderlich und starr, seine Prinzipien galten zu allen Zeiten und bleiben dieselben in aller Zukunft.[1])

1. Er betont «unverhältnismässig» das «menschliche Element» in der Kirche, so stark, dass vom altchristlichen Ideal nichts mehr übrig bleibt und die gottinnige Religion ein Dienerleben führt.

Er ist wesentlich Papismus, die Kirche der Päpste Werk und ihr Untertan. Fortschrittlich religiöse Bewegungen, berechtigte Kompetenzen-Bereicherungsansprüche der Bischöfe, nationalkirchliche Forderungen gegenüber römischem Schema werden unterdrückt. Die Jesuiten arbeiten für den Papst gegen die eigenen Weltgeistlichen.

2. Er opfert «religiöse und ethische Gesichtspunkte» «politischen Machtinteressen», gestützt auf die Annahme des Reiches Gottes auf Erden und die Zweischwertertheorie, worin die Stellung «über Fürsten und Völker» enthalten ist. Daraus resultiert die Forderung nach Rechtssprechung auf allen, mit der Kirche zusammenhängenden Lebensgebieten: Eherecht, Strafrecht, Schule, aber auch Militär, Steuer- und Zivilgerichtsbarkeit unter dem «Gesichtspunkt der Sünde.» Die Religion wird für untrennbar von der Politik erklärt. Bestes Werkzeug in der Auseinandersetzung mit dem Staat sind wieder die Jesuiten. Ihnen stehen geschliffene Waffen zur Verfügung in einer stets zu ihren Gunsten auszulegenden Philosophie, in Handbüchern, die systematisch und mit einer Art Unwiderruflichkeit zu Privatwahrheiten führen, in einer Speziallehre vom Eid etc. und in der Organisationstüchtigkeit, mit der sie zivile Personen in marianischen Kongregationen, in Vereinen und Pressen zur Beeinflussung des Staatslebens gewinnen.

3. Ultramontan ist die Einrichtung der Inquisition, mit der «religiöse Ueberzeugung» «gewaltsam erzwungen» oder gebrochen werden soll (schärfste Formen: Kerker oder Todesstrafe).

---

[1]) Für das Folgende habe ich mich unter Berücksichtigung der Interpretationen von Döllinger (kleinere Schriften, besonders Seite 108/9, S. 206 ff. und S. 226/27) und Hoensbroech ziemlich eng an die 5 Punkte von F. X. Kraus angeschlossen, in den « kirchenpolitischen Briefen » (Spectatorbriefe), Beilagen zur allg. Zeitung, Jahrg. 1895, bes. 2. Brief, Beil. No. 175, S. 7.

4. Ultramontan, um wieder auf das Allgemeine zurückzugreifen, ist die Forderung der Unterordnung des freien Menschen unter jeden «Ausspruch» einer starren und «fremden Autorität.»[1])

II.

Der Kampf in unmittelbarer Form.

1. Johann Heinrich Voss.

Mit den Namen Friedrich Nicolai und Fritz von Stolberg ist die antiultramontane Haltung, die Voss einnahm, aufs engste verknüpft. Er galt als Stürmer und Dränger, als Zusammenfasser «aller früher schon aktiv gewordenen Gegensätze»[2]) gegen Nicolai, dem er in seinen «Verhören» im deutschen Museum 1779/81 schroff entgegentrat. Aber schon 10 Jahre darauf konstatierte man nach einem allmählichen «Loslösungsprozess vom Sturm und Drang, von Klopstock und Fritz Stolberg» seinen Uebertritt ins Nicolai'sche Lager.[3])

Damit hatte er seine wahre Bestimmung als rücksichtsloser Aufklärer gefunden, der seine Konsequenz, aber auch seine Impertinenz, rasch mit Nicolai teilte und, wie dieser, nach der bekannten Formel, nach der die Summe aller Existenz durch Vernunft dividiert aufgeht, rechnete.

Ueber Nicolai aber mag folgende kurze Orientierung genügen. Wie er in der «allgemeinen deutschen Bibliothek» seit ca. 1775 für die Behauptung der Rechte des gesunden Menschenverstandes, für die Erhaltung des richtigen Geschmacks, für die Freiheit der theologischen Untersuchung einstand und gegen Mystizismus, Jesuitismus,[4]) Proselytenmacherei etc. polemisierte und damit die Namen Kant, Fichte, Schiller, Goethe, Lavater etc. in Verbindung brachte, ist bekannt.

Ebenso die Tatsache, dass er in seinem Reisewerk über die Reise nach Deutschland und der Schweiz 1783/96 Bigotte, Schwärmer, Pietisten, Abergläubige, Jesuiten und Hierarchen aufs Korn nahm und die Stärke katholischen Glaubens im Süden, unterstützt durch Lavaters poetische Sendung und seine Beziehungen zu Prof.

---

[1]) Die im vorhergehenden Kapitel angedeutete Parallele zwischen Pietismus und Orthodoxismus und ultramontanem Katholizismus verfolgt uns bis in die Definition hinein. Punkt 1: Das Kirchliche vor dem Religiösen und der Schlusspunkt können gleicherweise auf den reaktionären Pietismus angewendet werden.

[2]) Sommerfeld, S. 302.

[3]) Sommerfeld, S. 303.

[4]) Sommerfeld, S. 310.

Sailer, hervorhob. Der Protestantismus schien ihm hier ins Wanken gekommen zu sein. Die Romantiker aber, als Veruntreuer aufgeklärten protestantischen Glaubens, nahm er besonders ins Gebet und erneuerte die Angriffe auf sie 1801, als er die «neue allgemeine deutsche Bibliothek» wieder als Redakteur übernommen hatte.

Den Katholizismus schien er überhaupt in Folio zu verdammen, nach einem neuen Artikel gegen Sailer's «Uebungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens.»[1]) solange er sich dem vernünftigen Geiste des Christentums nicht rückhaltlos anpasse. Was ihn natürlich vor allem zur Abwehr gegen Sailer's liberalen Katholizismus trieb, war dessen mystisch gefärbte Frömmigkeit.

Wenn uns auch Nicolai's hitziger Eifer gegen Jesuitismus und allen Kryptokatholizismus (Lavater etc. und Romantik) heute komisch berührt, so war seine Furcht doch nicht ganz blind. Denn die Tatsache, dass nur drei Jahre nach seinem Tode, zugleich mit dem Blütenstand der Romantik, 1814 der Jesuitenorden wieder eingeführt wurde, wirkt allzu frappant.

Stolberg war einer jener vielen Vertreter der Opposition gegen alle aufklärerische Ausdividiererei mittels der Vernunft, einer Opposition, die überall noch ein Undurchdringliches, das der blosse Verstand nicht durchleuchten konnte, und in diesem Irrationalen das Natürliche, gegenüber dem Vernunftnatürlichen der starren Rationalisten, erblickte.

Er war aber ebenso ausgesprochen in seiner Haltung, wie Voss in der seinigen. Jener war Dichter aus Begeisterung und Rausch, dieser aus kalter Schau, jener arbeitete inspiratorisch, dieser mit nüchternem Magen, jener war «schwärmerischer Christ»,[2]) dieser ein lärmender Neuprotestant, jener ein erbrechtlicher Adeliger, dieser ein «bäurischer Aristokratenfresser».[3])

So standen sie sich innerlich getrennt, äusserlich freundschaftlich gegenüber und fielen auseinander in zwei feindliche Hälften, als Stolberg im Jahre 1800, durch die Zerspaltung in Alt- und Neuprotestantismus betrübt, über die durch die französische Revolution neugeschaffenen Verhältnisse verzweifelt, durch Unglück in der Familie niedergedrückt, zum Katholizismus übertrat, zu dem ihn schon Jahre vorher das «dringendste Gefühl des Bedürfnisses einer durch den Geist Gottes geleiteten, daher in der Lehre unfehlbaren Kirche» gezogen hatte.[4])

1) Neue allgemeine deutsche Bibliothek 1801, Bd. 62, 2. Stück, S. 294 ff.
2) Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 36, S. 362.
3) Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 36, S. 362.
4) Schott, S. 228, nach Brief Stolberg's an Lavater, 1800.

Jetzt wurde Stolberg in Vossen's Augen der Beginner und Begründer aller reaktionären, mystischen und neukatholizistischen Erscheinungen in der Romantik, die er ja, infolge ihres irrationalen Charakters von vornherein bekämpfte. Nachdem Voss, nach dem Bruch mit seinem Freunde, Eutin verlassen hatte, und über Jena nach Heidelberg übergesiedelt war, fand er hier die verketzerte katholisch-mystische Romantik, von hervorragenden Männern getragen, ins Frevelhafte gesteigert wieder.

Hier reifte in ihm dann auch der Plan zu den beiden angriffslustigen Schriften auf Stolberg, die für unser Thema so ergiebig sind,[1]) und denen bald darauf das umfassende Werk folgte, das allem romantischen Symbolismus die Lebensberechtigung absprechen wollte.[2])

Voss hatte sein Gartenhaus mit einer Inschrift versehen, die wir, gleichsam wie ein Motto, vor seine Schriften setzen können. Sie lautete: «Redlicher Katholik — tritt herein. — Du, der die Vernunft abschwur — neumystischer Papist bleib draussen.»[3]) Der Inhalt wird uns vollständig klar, wenn wir wissen, dass Voss zwischen redlichen Katholiken, unredlichen Katholiken oder Papisten, unwürdigen Protestanten und neumystischen Papisten unterschied. Wir nehmen am besten eine Kategorie nach der andern vor.

Die redlichen Katholiken.

Voss gab sich selbst einmal, zusammen mit Luther, den Namen eines altchristlichen Katholiken.[4]) Er wollte offenbar damit sagen, dass aller Glaube, der aus dem Bekenntnis zum lautern Evangelium kam, christkatholisch zu nennen sei. Und darum begrüsste er alle Katholiken, die nur in ganz «unschädlichen Meinungen»[5]) von seinen eigenen Anschauungen abwichen, als redliche Katholiken. Sie waren es allein, die ihrer Kirche eine andere Gestalt geben konnten, und sie hatten es auch in Deutschland versucht, und versuchten es immer

---

1) «Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier» 1819; «Bestätigung der stolbergischen Umtriebe» 1820. Vossens Schrift: Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier, provozierte einen ersten grösseren Streitschriftenkampf zwischen Protestantismus und Katholizismus im 19. Jahrhundert, jedoch in ruhiger Beweisführung und von mittelmässigen bis kleinen Geistern geführt. Er wäre demnach der Auseinanderklaffung zwischen Möhler und Baur 1832 (siehe Einleitung) voranzusetzen. Die beiden Dokumente, die dafür in Betracht kommen, und die mir zufällig in die Hände kamen, sind: Dr. Heinrich Schultz und Dr. C. F. A. Schott (s. Literaturverzeichnis).

2) «Antisymbolik» 1. Teil 1824, 2. Teil 1826.

3) Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier, S. 94.

4) Dito, S. 93, 94.

5) Dito, S. 93

wieder. Darum trat Voss, wo er konnte, für die Deutschkatholiken ein, die das Ideal einer katholischen Kirche, wie es ihm vorschwebte, zu verwirklichen strebten.[1])

Dieses Ideal aber hatte er folgendermassen formuliert: Die eigentliche katholische Kirche wäre die, welche die bis zu «den Quellen anmasslicher Ansprüche furchtlos zurückgehende Wahrheit . . . . geistig frei, rechtlich frei, machen[2]) könnte und die zum Ziel ihrer Autorität machte, «nicht für äussere Hierarchie, Gewalt und Eigennützigkeit, sondern auf Vereingung der verschiedensten Länder für innere Religiosität, für Geist und herzerhebende Anstalten, einzuwirken».[3])

Die Papisten oder unredlichen Katholiken.

Die Papisten hiessen bei Voss auch Römlinge und ihre Kirche, im Gegensatz zur katholischen, nannte sich römische Kirche. Unter letzterer verstand er jene Gemeinschaft von Gläubigen, die ihre Rechte auf das Tridentinum gründet, welche verfolgt, verdammt, einkerkert, peinigt, auf Scheiterhaufen verbrennt, «Albasmorde» und «Bartholomäusnächte» inszeniert und «Hugenotten», «Salzburger» etc. verjagt.[4]) Der papistische Gott war für ihn ein ganz spezielles Wesen, jenes nämlich, das alle «Gründe und Zwecke willkürlich zu heiligen» weiss[5]) und durch die Vermittlung der Jesuiten dem Papste seine übermenschlich erscheinende Stärke verleiht. Die Jesuiten aber hasste er, weil sie den streitbaren Geist der Kirche in die Staaten hineintrugen und dort entweder mit den Fürsten gegen das Volk paktierten, oder das Volk, indem sie seine fortschrittliche Gesinnung frech benutzten, gegen die Oberen aufwiegelten. Voss wusste zwar nur wenige Priester namentlich anzuführen, die einer weltlichen Regierung die nötige Achtung und den üblichen Gehorsam verweigerten. Einen jedoch, der später als Erzbischof von Köln, geradezu das Zeichen zum Kampf gab, verdächtigte er ganz besonders. Es war Clemens von Droste, Generalvikar des Bistums Münster, der sich, im Namen Roms, schon in den 20er Jahren, den preussischen Weisungen trotzig entgegengesetzt hatte.[6])

---

1) Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier, S. 185.
2) Dito, S. 185.
3) Dito, S. 183.
4) Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier, S. 50, 51.
5) Dito, S. 72.
6) Bestätigung der stolbergischen Umtriebe, S. 103.

Die unwürdigen Protestanten.

Unwürdige waren diese Protestanten deshalb, weil sie dem Papstum indirekt zu neuer Kraft verhalfen. Zu ihnen gehörten vor Allen die Altprotestanten, für welche Voss den Spitznamen «verkappte Katholiken» erfand. Diese gehässige Bezeichnung erhielten sie auf Grund folgender Ereignisse.

Im Jahre 1817 hatte der orthodoxe Adelsbund die Altonaerbibel[1]) durch Aufkauf unterdrückt,[2]) um nichts anderes zu tun, als alle Lehr- und Schreibfreiheit der Theologen zu unterbinden und das Recht des prüfenden Lesens der Bibel zu bedrohen. Voss erinnerte dabei daran, dass sich der Adel schon 1805 einer ähnlichen Vergewaltigung der freien Lehre schuldig gemacht hatte, als er, an der Universität Kiel, den liberaltheologischen Professor Müller[3]) durch einen Dunkelmann, wie Hermann Daniel Hermes,[4]) ersetzte. Auch die Bekämpfung der Kirchenagende und der preussischen Schulordnung war die Tat einer Reaktion, mit welcher der Adel und die Fürsten nur auf die Mühle der römischen Kirche Wasser leiteten.[5])

Den Zweck aller dieser Machenschaften der Adeligen erkannte Voss genau. Erstens sollten sie die altgläubigen Protestanten (Protestanten mit Augsburgerbekenntnis) fortwährend gegen die Neugläubigen aufwiegeln um diese durch «List und Gewalt», als «gefährliche Vernünftler», auszurotten, und um die wahre evangelische (evangelisch im Sinne des lauteren Evangeliums) Kirche zu überwältigen;[6]) zweitens aber waren sie in der gefährlichsten Weise gegen die bürgerliche Gesellschaft gerichtet. Der Adel wollte, so argumentierte Voss etwa, die Bürger stets zu seinen Gunsten dumm machen. Früher war es ihm ein Leichtes, als er seine Leibeigenen besass. Jetzt, da ihm die öffentliche Meinung diese geraubt hatte, verlangt er einfach «Geisteigene».[7]) Und um dieses zu erreichen, ergibt er sich dem «Papismus»[8]) in der Form von Altprotestantismus, oder durch Uebertritt zur Gegenkirche nach dem Beispiel Stolbergs. — Wenn Luther betete:

---

1) Der Herausgeber der Altonaerbibel Funck wurde verschiedener Ketzereien bezichtigt (1817).
2) Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier, S. 108/9.
3) Dito, S. 56.
4) Dito, S. 107/8, siehe auch S. 114 ff und dazu Beilage I. «Schreiben über die neuesten Gährungen im Holstein».
5) Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier, S. 127.
6) Dito, S. 109.
7) Dito, S. 111.
8) Dito, S. 112.

«Erhalt uns Herr bei deinem Wort
Und steuer des Papst und Türken Mord»,

so dichtete Voss:

«Erhalt uns Herr bei deinem Wort
Und jage Päpst und Junker fort.»[1])

Unter die unwürdigen Protestanten zählte Voss, neben den Altprotestanten, auch Lavater.[2]) Denn auf ihn führte er Stolbergs Konversion zurück, weil sein ehemaliger Freund, wie er beobachtet zu haben glaubte, schon lange vor dem Glaubenswechsel im Banne des Züricher Pfarrers gefangen war und seine Schwärmerei eine spezifisch «katholisch-lavatersche» Note trug.[3]) Gegen Lavater und seine Gesinnungsgenossen, wie Claudius und Jung-Stilling, richteten sich solche Behauptungen allein deshalb, weil Voss nicht begreifen wollte, dass man sich dem Streben der geistigen Umwälzung in Deutschland und der politischen in Frankreich entgegensetzen konnte, einfach durch eine zeitlose und glaubensinnige Einstellung.[4]) Zur Rechtfertigung Lavaters brauchen wir ausserdem nur an seinen Brief an Stolberg nach der Konversion zu erinnern, worin der Schreiber das Ideelle des katholischen Glaubens und den Genuss, den ein solcher Glauben gewähren kann, begreift, aber der wirklichen Kirche gegenüber die Freiheit des evangelischen Protestantismus klar bewahrt.[5])

Um die Unwürdigkeit aller Protestanten, von denen eben die Rede war, nun auch mit den eigensten Worten Vossen's zu beleuchten, lassen wir folgenden Zusatz zu einem Gedicht, genannt «Die Anschwärzer» (1800), folgen:

«Dieses Lied weckt traurige Erinnerungen mir und den meinen, auch andern vielleicht. Heimlich und öffentlich verbündete Männer und Weiberchen, namenlose mit namhaften, Papisten (nicht redliche Katholiken) mit unwürdigen Protestanten, durch die Zeitumstände ernsthaft und scheinbar erhitzt, über Besonnenheit und Scham hinweg, lästerten Vernunft und Luthers Reformation, und Denkfreiheit, verleumdeten nach Abrede die Andersgesinnten, als eine Bande von Missetätern, mit dem Giftnamen Illuminaten[6]) bezeichnet, erhoben die Hierarchie, wünschten Jesuiten in Schulen und Beichtstühle zurück, trachteten Absetzung und Einsetzung».[7])

1) Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier, S. 110.
2) Dito, S. 65.
3) Dito, S. 77.
4) Siehe dafür auch Antisymbolik, I., S. 346/49.
5) Siehe Gelzer, S. 118 ff.
6) Illuminaten: In jener Zeit vielfach ein Schmähname für solche, die dem Adel und den Zwangsreligionen abhold waren.
7) Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier, S. 46/47.

Die neumystischen Papisten.

Zu ihnen gehören alle Konvertiten und mystischen Romantiker. Voss begann seine Auseinandersetzungen mit dieser Art von Papisten mit der Kritik der stolbergschen «Geschichte der Religion Jesu Christi» 1806/19.[1]) Stolbrg hatte sich in seinem Werke allerdings als kritikloser Kopf, als wilder Hypothesengeist und Sophist, ein Denkmal gesetzt, besonders in den Beilagen, die, dem Zuge der Zeit nach Symbol- und Mythengeschichte fröhnend, in wirrer Mythenvergleichung bis nach Indien und China zurücklangten, um das frühe Anklingen christlicher Religionsgeheimnisse anzudeuten.

Voss hatte daher leichten Stand, denn er konnte Stolberg alle unglaublichen geschichtlichen Fälschungen und Irrtümer nachweisen, die sich aus Ansichten und Beweisführungen rekrutierten, wie sie die Gefahr ultramontaner Einstellung mit sich bringen. Alles, so urteilte er, beruhe eigentlich auf falschen Schlüssen aus Bibeltext, aus Irrenäus, Eusebius etc., und die Geschichte des Papsttums sei nur so weit geführt, als Stolberg nicht auf ultramontane Fälschungen, wie die konstantinische Schenkung und die pseudoisidorischen Dekretalen, eingehen musste.

Offen und theoretisch eindeutig fand Voss Stolberg's Haltung in einem Aufsatz «Ueber den Zeitgeist», der 1818 in Adam Müller's «hierarchisch aristokratischen Staatsanzeigen» im III. Bd. erschienen war, denn hier hatte er «unterjochendes Papsttum und Rittertum mit . . . . schnöder Herabsetzung des Volkes empfohlen, den Zeitgeist als gottlos bezeichnet und eine Staatsphilosophie entwickelt, die ein aufgeklärter Mensch nie und nimmer annehmen konnte.[2]) Er war ein Schüler jener katholisch-politischen Romantiker geworden, deren Staatslehre eben damals einen so schädlichen und reaktionären Einfluss ausübte. Wir sind damit zu dem grossen Schreibekrieg des alten Voss gegen die Romantiker gekommen.

a) Die Auseinandersetzung mit den Romantikern.

Bevor wir aber dazu übergehen, möchten wir folgende Feststellungen machen.

Längst hat unsere Literaturforschung die unheilvolle Rolle der katholisch-politischen Romantik für die politische Reaktion, vor allem aber für Orthodoxismus und Ultramontanismus betont. Denn wo man, wie Görres, den Staat unter göttliche und damit kirch-

---

1) Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier, S. 131 ff und 113: « von der Glaubwürdigkeit der stolbergschen Geschichte der Religion . . . etc.»

2) Bestätigung der stolbergischen Umtriebe, S. 119 ff und Antisymbolik II, S. 322/23.

liche Gebote und wie Adam Müller, das politische Leben unter eine von oben kommende Idee, die Gesetz ist und sich Gehorsam erzwingt, stellt und, wie Ludwig von Haller,[1]) das Diesseitig-Zeitliche absolut machen will, indem dann Mittelalterliches und Legitimistisches als christlich-katholisch schlechthin hypostasiert wurde, wie sollte da nicht Rom dieser fein zubereiteten Dinge sich bedienen, um seine uralten, immer gleichen Ansprüche neu zu befriedigen? — Man ist darum heute mehr denn je entschlossen, der erwähnten Staats- und Religionsphilosophie den Namen der Romantik gänzlich abzusprechen.

Das «Katholisieren» der früheren Romantik bei Novalis, Tieck, Wackenroder, Brentano hat allerdings im rein übertragenen Sinne zur Erstarkung des Katholizismus beigetragen.[2]) Es war aber weder kirchlich, kirchenpolitisch, noch moralisch.

Alfred von Martin[3]) hat gezeigt, dass dieser romantische Katholizismus mit dem heidnischen der Renaissance viel Aehnlichkeit hat, dass er ein «willkürlich umgedeuteter oder fantastisch überschmückter Katholizismus» sei, wesentlich nur eine ästhetische Religion, die sich «als moderne Mythologie und geschicktes Reizmittel gegen die geistige Apathie der Zeitgenossen benutzen» liess.[4])

Gewiss gehört auch der romantisch-wissenschaftliche Zug nach Symbolgeschichte und Mythenvergleichung (Creuzer und Görres) von östlichen Kulturen bis zu den jüngeren westlichen hierher. Befremdlich wirkt dann nur immer wieder die Tatsache, dass einige Vertreter oben benannter Einstellung doch zur katholischen Kirche übertraten: Tieck (allerdings mehr äusserlich), Brentano (katholisch geboren, der Kirche entfremdet, dann zu ihr zurück), ebenso Görres.

Die Grenzen sind eben doch an manchen Stellen fliessend. Dieser Zusammenhänge müssen wir bei Vossen's Kritik stets gedenk sein, da er weder seiner einrichtigen und brüsken Natur nach, noch infolge zu naher Nähe zur Romantik dieser gerecht werden konnte.

Um nun zu Voss überzugehen, so fällt es gleich auf, dass selbst er bei jener aesthetisierenden und katholisierenden Romantik sozusagen keine Angriffsflächen sah. Es ist dies ein Beweis mehr für die Richtigkeit der martinschen Ergebnisse.

Gegen Tieck's Katholischmacherei wusste er nur ganz allgemein zu schimpfen und in der «Tröst Einsamkeit», im Wunderhorn,

1) Antisymbolik I, S. 387.
2) Ziegler, S. 217/18.
3) Siehe auch Schrank, Diss.
4) Martin, S. 414/15.

in «Halle und Jerusalem», drängte sich ihm die Losung «nach Rom, nach Rom»[1]) auf, womit überhaupt noch nichts Positives bewiesen ist.

Gänzlich verfehlt wirkte es aber, wenn er mit Ludwig von Haller, Stark und Tieck zusammen Wilhelm Schlegel als mystischen Papstverehrer näher umschreiben wollte[2]) und Friedrich Schlegel in diesem Zusammenhange nirgends erwähnte. Wilhelm Schlegel hatte durch seine «Berichtigung einer Missdeutung» 1828 in der Nachschrift seine ganz und gar autoritätenfreie wissenschaftliche und religiöse Einstellung belegt und sein ganzes Werk steht bei dieser Belegschaft hinter ihm.

Man zweifelt geradezu, auf solche Fehlbeurteilung hin daran, dass Voss die eigentliche Romantik von Grund aus kannte. Oder er war ein so bornierter Leser, dass er sich das, was er unbedingt finden wollte, rundweg aus den Schriften herauslas. Dann aber teilte er den schlimmen Fehler des zu raschen Verallgemeinerns mit allen Menschen seiner Naturveranlagung.

Solche Allgemeinurteile, wie etwa das folgende, können kaum anders erklärt werden, nämlich, dass die Rotte der Mystiker und Romantiker auf altgriechische Verstandesklarheit verzichtet hätte, um als pfäffischer Geheimbund durch fantastischen Aberglauben die Freien des Evangeliums zum Altkirchlichen Zwangglauben zurückzuführen.[3])

Nehmen wir an, dass Voss die Mystiker und Mythiker sicher besser kannte, als die wahren Romantiker. Denn seine mythologischen Forschungen prädestinierten ihn zur Kritik an einem Heyne in den mythologischen Briefen, an Creuzer und Görres in der Antisymbolik. Dass sein wissenschaftlich klare Homeromythologie mit der romantischen Mythologie, wie wir bereits ihren Platz anwiesen, collidieren musste, war vorauszusehen.

Creuzer und Görres[4]) warf er nun vor, dass sie ein hildebrandisches, dunkelndes und ruchloses Pfaffentum als Glück der Fürsten und Völker bezeichneten und in den priesterlichen Institutionen die alleinige «ethische und politische Sittigung» erblickten.[5]) Sie hatten durch ihre Forschungsergebnisse ausgerechnet für den Charakter der katholischen Kirche, den Voss als ultramontan verwarf, die stärksten geschichtlichen Voraussetzungen geschaffen und damit Rom zu neuer Lebensberechtigung verholfen. Creuzer

1) Bestätigung der stolberg'schen Umtriebe, S. 114/16.
2) Antisymbolik I, S. 379/80, II. S. 315.
3) Antisymbolik I, S. 354, II. S. 248.
4) Creuzer: « Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen » 1810. Göres: «Mythengeschichte der asiatischen Welt» 1810.
5) Antisymbolik I, S. 377, II. S. 311.

schwärmte von der altägyptischen Pfaffenherrschaft und deutete jede mystische Sonnengottheit in Roms Kirchensonne um[1]) und Görres konnte sich an der Vorstellung nicht genug tun, dass alle Staatssysteme, die aus dem uralten Sonnenmythos zwangsläufig hervorgegangen waren, eine Priesterkaste über Könige, Soldaten und Volk gesetzt hatten.[2]) Er glaubte weit stärker als Creuzer an die göttliche Wirkung im Anfang eines Staates und war ein so konsequenter Theokrat, dass er seine asiatischen Urmythen als ultramontane Forderungen nach Deutschland hineinschleuderte. Nun wusste es sich Voss auch leicht zu erklären, warum Görres Mitarbeiter an der ultramontanen Zeitschrift «Der Katholik» geworden war. Jetzt erschien seine Theokratie mit einem «jesuitischen Meucheldolch» bewaffnet.[3])

In seiner Anklage gegen Creuzer zog Voss einen Mitankläger herbei. Er kam ihm sogar von Frankreich her zu Hilfe. Da galt es nun kalt zu wiederholen, was dieser Franzose in der Zeitschrift «Le Globe» 1825 über die französische Umarbeitung der Creuzerschen Symbolik betont hatte; nämlich dass das Creuzersche Werk die römische Infallibilität ausserordentlich begünstige. Zudem erkannte man hier Creuzer als Schüler Schellings.[4])

Schellings Naturphilosophie, die durch ihre Methode sowohl Görres als Creuzer zu so unerwünschten Sprüngen verleitet hatte, war Voss ein Dorn im Auge. Gerne liess er daher in der Auseinandersetzung mit dem Heidelberger Theologieprofessor Daub Schelling als indirekten Beeinflusser und Schuldigen von Zeit zu Zeit aus der Versenkung auftauchen, um dann im gleichen Moment Daub seine verderblichen Lehren vorzuhalten.[5]) Sie hatten mit der Schellingschen Ansicht der johanneischen Kirche, welche Protestantismus und Katholizismus als die notwendigen, sich bedingenden Gegensätze der christlichen Religion vereinte, viel Verwandtes. Wenn nun Voss schon eine solche Philosophie mit seinen Geschmacksorganen gar nicht goutiern konnte, wie viel weniger noch die genauere Bestimmung, dass diese Gegensätze Katholizismus und Protestantismus, um stets gleichrichtig zu wirken, in Lehre, Einrichtung und Verfassung unverändert bleiben sollten. Das war Unvernunft, Zwangsglaube, Papsttum, Papsttum im reinsten Sinne, wo Daub sogar in seinen «Theologumena» von 1806 geneigt war, den

1) Antisymbolik I, S. 11 ff.
2) Antisymbolik II, S. 252 ff. und 255.
3) Antisymbolik II, S. 260.
4) Antisymbolik I, S. 371, II. S. 333/35.
5) Antisymbolik II, S. 358 ff.

römischen Pontifex auch über Protestantische Bischöfe als Hauptbischof der gesamten Christenheit anzuerkennen.[1])

Quintessenz der meisten Angriffe Vossens war, dass alle, die in schwüler Mystik machten, altkirchliche Rechtgläubigkeit erneuten.

Der Schlussatz des ersten Teiles der Antisymbolik verkündigte es in prophetischer Warnung: «Ihr Bekenner des lautern Evangeliums, ohne Fälschung der Mystiker und des Papsttum, ob ihr christkatholich oder evangelisch-protestantisch euch nennt, seid aufmerksam, dass nicht die afterchristliche Symbolik voll Unwissenheit und Betrug, voll schmutziger Entweihungen, voll Feindschaft gegen Vernunft und Wahrheitsforschung, voll Gunst für Hildebrandische Pfaffenherrschaft, in höheren Schulen gebraucht werde, zu verderben die künftigen Lehrer der menschenbildenden Geisteskünste und der gottahnenden Religion».[2])

Ludwig Börne.

Börners Art wird uns dann recht klar, wenn wir an seinen endgültigen Bruch mit Menzel, im Jahre 1835 erinnern. Damals setzten sich beide in scharfer Kritik mit Gutzkows Wally auseinander. Aber Börne verteidigte dabei echte Religion und Sittlichkeit, weil sie durch ihre Wirkung stärkste Helferin der Freiheit bedeuteten, Menzel brauchte sie als abgegriffene Begriffe, um seine Prinzipien, die schliesslich doch nur dem metternich'schen Reaktionismus das Wort sprachen, fester ineinander zu fügen. Menzel schrieb für die Gunstspendenden, Börne für die Gunstbedürftigen. Jener liess sich beweihräuchern und katholisierte, dieser stieg aus dem Ghetto, protestirend, und las seinen Hutten. Er wurde Protestant bei seiner Konversion, aber so einer, der selbst gegen Luther protestierte, weil dieser zwar einigen tausend Gelehrten und Fürsten Gedankenfreiheit gebracht, das Volk jedoch seiner Lebensfreiheit beraubt hatte, weil er Theorien und Philosophien rücksichtslos ins Leben übersetzt haben wollte.[3])

Dass Luther sich dem Adel verschrieben und die Regenten angeleitet hatte, die Kirche zu verstaatlichen, wollte er ihm nie verzeihen.

Denn keiner wollte den Glauben so aus der starren Kirche, die Kirche aus dem Staate befreien, wie Börne. Darum begeisterte er sich noch gegen Ende seines Lebens für die «paroles d'un croyant» von Lamennais, der das Christentum seinem priesterfreien und un-

1) Antisymbolik I, S. 373/74.
2) Antisymbolik I, S. 408.
3) Menzel der Franzosenfresser 1837, Werke Bd. 7, S. 414 ff.

verweltlichten urchristlichen Zustande zurückzugeben trachtete. Und was war dann dieses reine Christentum? Schliesslich doch nur eine unter den vielen Religionen, die aus dem klaren Urquell des wahren Glaubens flossen.[1])

Wahrlich er hatte Schleiermachers Lehre, als er in Halle seine Vorlesungen hörte, tief empfangen und dessen Anschauung von der unendlichen Religion, aus der alle endlichen Religionsformen stammten, nur in ein geschautes Bild umgewandelt.

So musste er alle ursprüngliche gläubige Ueberzeugung achten, weil sie in solcher Verfassung konfessionslos und unpriesterlich war. Der Jude, für dessen kirchliche und politische Gleichberechtigung Börne rückhaltlos eintrat, wurde durch sein Bekenntnis dem Christen gleichgeordnet, und der Christ als Orthodoxer oder als reaktionär und katholisch gewordener Romantiker erfuhr seine Verachtung.

Dem St. Simonismus gegenüber, der von der ganzen modern-gläubigen Menschheit als neues Evangelium angestaunt wurde, verhielt er sich deshalb in mässiger Reserve, weil jener noch zu viel Papsttum in sich trug. Gewiss, dies musste er freudigst anerkennen, dass die St. Simonisten und die Carbonari in Italien als eine wuchtig hereinbrechende Front das «dunkle Lügengebäude» des Papsttums und die «Zwingburgen der Gewalt» zu zerstören suchten. Aber sie hatten einen Papst, eine monarchische Verfassung in ihrer Kirche.[2]) Monarchie-Regent, Hierarchie-Papst, das waren ja eben die Beschwörungsformeln, die Börnes demokratischers Herz zum Aufbrausen brachten.

Börne und der ultramontane Katholizismus.

Die falsche Interessengemeinschaft zwischen der Geistlichkeit und den weltlichen Herren hatte Börne schon lange bemerkt. Aber er trat nicht, wie andere Schriftsteller, als Warner der Fürsten auf. Nein, ihn freute es sogar teuflisch, wenn ein Regierender aus Selbsterhaltungsrücksichten sich der Pfaffen annehmen musste und dabei stets ein Gesicht zur Schau trug, als hätte er in einen sauern Apfel gebissen.

Von der Verdorbenheit der höchsten Geistlichkeit war er überzeugt, ebenso überzeugt, wie die Pariser, von denen er berichtete, dass sie während seines Aufenthaltes 1831, anlässlich der Aufführung des Theaterstückes «La papesse Jeanne», scharenweise ins Theater stürzten, um dort, wenn möglich, eine päpstliche Wochenbett-

1) Briefe aus Paris, 65. Brief, Dezember 1831, Werke Bd. VII, S. 13.
2) Briefe aus Paris, 65. Brief, Dezember 1831, Werke Bd. VII, S. 12 ff

szene ad oculos demonstriert zu bekommen. Denn «man hatte eine solche Vorstellung von der Verdorbenheit der päpstlichen Kirche, dass man das Mögliche für wirklich hielt.»[1])

Das Unglaublichst aber war doch dass Börne den Papst und Rothschild gegeneinander ausspielen konnte. Offenbar hatte der Vatikan bei dem «famillionären» (Heine) Juden ein Anleihen aufgenommen. Das war Grund genug das Papsttum und die ganze christliche, schliesslich doch immer von Juden abhängige Welt satanisch zu persiflieren. Die Rechnung hiess einfach: Einst hatte Judas Christus um Geld verkauft, die Rothschild würden ihn heute zurückkaufen, wenn er «für Geld zu haben wäre.»[2])

Eine unglaubliche Groteske, das Papstum mit jüdischen Geldern fundiert zu sehen. (Auch Raupach führt einen Papst vor, der seinem Finanzchef befiehlt, bei den Juden Geld aufzunehmen.)

Solche Lustspielkarikaturen entsprangen aus einer Anschauung, die das römische Treiben als ein Theater beurteilte. Nur auf andere Weise ausgesprochen belegt dies auch der authentische Satz in «Menzel der Franzosenfresser» 1837: «Das Papsttum, dieser böse, neckische Geist, doch ohne Körper, der nur Abergläubische schreckte und von allen Verständigen verlacht wurde, das waren sie (das deutsche reformierte Volk) los.»[3])

Schwer wurde es Börne, der katholischen Kirche überhaupt gerecht zu werden. Er vermutete in ihr stets die schlimme Tücke und die jesuitische Heuchelei. Dort wo sie sich aber bewusst vom Papste lossagte und wichtige Verbesserungen im Dogma und im Gottesdienst anbahnte, anerkannte er sie, nicht enthusiastisch, erfreut, aber so, wie man jede vernünftige und notwendige Verbesserung anerkennt. In diesem Falle war es die église catholique française primiticale.[4]) Es hätte ebensogut eine deutsch-katholische Kirche sein können.

Heinrich Heine.

Heine wird mit Recht als der Vater der Jungdeutschen bezeichnet. Börne war wohl auch einer ihrer ganz nahen Vorläufer. Er war vielleicht sogar die intensivere Natur von Beiden, viel suggestiver und eindeutiger wirkend. Aber seine Hauptkräfte konzentrierten sich auf das Politisch-Völkische, während er in ethischer Hinsicht in den traditionsgesunden Stellungen verharrte und als

1) Briefe aus Paris, 42. Brief, März 1831, Werke Bd. VI, S. 199.
2) Briefe aus Paris, 72. Brief, Januar 1832, Werke Bd. VII, S. 51/52.
3) Werke Bd. VII, S. 417.
4) Briefe aus Paris, 102. Brief, Januar 1833, Werke Bd. VII, S. 245.

religiöser Mensch seine Ansichten mehr zwischen den Zeilen äusserte.

Heine erschien nun aber als der Mensch, dessen Weltanschauung weit genug war, um den Bedürfnissen der jungdeutschen Generation zu entsprechen. Von Gutzkow und Laube und ihren Mitkämpfern unterschied ihn nur noch die grössere Mässigkeit in der ethischen Revolutionierung und die viel weniger ins Einzelne gehende Formulierung seiner Ansichten, die noch nicht, wie bei der jüngeren Generation, zu Forderungen der Praxis wurden.

Heines Person reizt aber nicht nur zum Vorausblick als vielmehr zum Vergleich mit dem alten Voss. Voss stand vor und in der Romantik und bearbeitete sie mit Fäusten (Antisymbolik 1824/26). Heine stand in und nach der Romantik und suchte sie zu Nichte zu lächeln (Romantische Schule 1835). Ja, der Junge sang dem Alten in seiner Abhandlung ein wahres Loblied. Der Aufklärer und der Jungdeutsche hatten sich gefunden. Durch ihre Zusammenstellung soll uns, für unser Thema, klar werden, was das junge Deutschland mit einer Welt, für die Voss bürgte, gemein hatte und worin es sich von ihr unterschied.

Heine und die Religion.

Heine sah seine geistigen Ahnen, wie übrigens auch Gutzkow und Laube, im 18. Jahrhundert. Vier literarische Schöpfer hatte er besonders ins Herz geschlossen: Lessing, Herder, Goethe, Voss.

Herder war ihm der Nachfolger im Geiste Lessings, gross und nicht einfach ableitbar aus seiner Zeit und Umgebung. Goethe hatte vollendet verstanden, das Geistige und das Materielle in seiner Kunst gleichgewichtig auszuwiegen.[1]) Lessing und Voss aber nannte er die grössten Bürger ihrer Zeit.[2]) Bürger musste er sie als Mensch des 19. Jahrhunderts heissen, weil sie sich der Menschheit mit neuen sozialen Ideen, humanen Perspektiven und neuer vernünftiger religiöser Einstellung annahmen. Mit eigenen Worten jedoch sprach er es aus, dass sie sich auf religiösem Gebiet noch wie « Johannes » zum « Messias » verhielten.[3])

Ihre Religion war Vernunftreligion und sie war es doch wieder nicht ganz und nicht echt. Denn, um den Unterschied zwischen Voss und Heine mit zwei Worten klar zu machen: Voss klärte mehr den Kopf auf, Heine Kopf und Leib. Voss suchte mehr dem Spiritualistischen seine Scheuklappen vor den Augen wegzuziehen, Heine half,

1) Romantische Schule, Werk Bd. VII, S. 21.
2) Romantische Schule, Werk Bd. VII, S. 19 ff und 33 ff.
3) Romantische Schule, Werk Bd. VII, S. 19.

das Sensualistische immer mehr aus der Bevormundung durch den Geist zu befreien und mit dem Geiste wahrhaft zu versöhnen. In dieser Befreiung der Materie und des Fleisches hatte Heine seine Vorkämpfer: Goethe, Heine, die frühe Romantik, den jungen Schelling.

Während sich bei Voss Gott nur im Geiste dem Menschen mitteilte, erschien er Heine auch im Sinnlichen in der Natur. Er wurde Pantheist, wie Goethe, ohne jedoch den spezifisch goetheschen Pantheismus anzunehmen, der ihn nur zum Indifferentisten gemacht hätte.[1]) Heines Pantheismus war Manifestierung Gottes, zwar in allen Dingen, doch nach ganz verschiedenen Graden. Diese Graduierung hatte den Zweck, in den Dingen den Drang nach einer höheren göttlichen Stufe wachzurufen, wodurch erst der nötige Fortschritt als oberstes Naturgesetz erreicht wurde.

Solche Erkenntnis hatten sich die St. Simonisten[2]) so zu eigen gemacht, dass sie sie zum Gesetz ihres Wirkens in das Leben hinaus trugen. Ihre Lehre war Heines neues Evangelium, die Vernunftreligion, die er im Gegensatz zu Voss meinte. Sie kam auch dem «Christentum der ersten Jahrhunderte» am nächsten und jenes wiederum Christus, welcher «Menschenliebe predigte und jene Freiheits- und Gleichheitslehre offenbarte, die auch später die Vernunft der grössten Denker als wahr erkannt hat».[3])

So liegt denn hier wieder ein grundlegender Unterschied zu Voss. Heine ging bis auf Christus zurück, jenen Jesus der Menschenliebe und Humanität. Er hatte ihn erkannt, wie er als Andachtsbild in der Urgemeinde aufbewahrt wurde. Voss berief sich zwar auf die Bibel, aber nicht auf das Leben des Menschen, der dahinter stand. Sie war ihm nicht Autorität. Er bediente sich ihrer nur gemäss ihres moralischen und praktisch-erbaulichen Inhalts.

Was nun die Frage zur Stellung der Kirche betrifft, so können wir feststellen, dass für Voss, allerdings mit einer bemerkenswerten Ausnahme, auf die wir noch zurückkommen werden, der Begriff Kirche nicht existierte. An dessen Stelle schien eine freie Ueberzeugung getreten zu sein. Auch Heine wusste nichts von einer Kirche, aber er fühlte sich doch viel stärker als Voss in eine Glaubensgemeinschaft (z. B. St. Simonismus) eingeschlossen. Sein Ideal war die freie Konkurrenz aller Gottesdienste, welche die Ausdrucksform der verschiedensten Ueberzeugungen versinnbildlichten, «die politische Gleichheit der Gottesdienste, sozusagen die

1) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 48.
2) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 48.
3) Stadt Lucca, 1830, Werke Bd. V, S. 59.

Gewerbefreiheit der Götter».[1]) Diese Gewerbefreiheit hatte das alt Griechenland sein eigen nennen dürfen und deshalb war es damals eine Freude, sich seine Götter selbst zu wählen und ihnen zu opfern. Mit solchen Anschauungen hatte Heine den jungdeutschen kirchlichen Theorien den nahrhaftesten Lebensstoff zugeführt.

Er hat damit aber auch für uns die Erklärung geschaffen, warum er Staatskirchen und Staatsreligionen, wie z. B. die katholische Kirche und die englische Highchurch, so grundsätzlich verdammte.[2]) Denn anstatt das Individuum zu befreien, schadeten sie beiden. Und wenn man bedachte, dass sie ebensogut das Werk der Fürsten als der Priester waren, so musste der Krieg gegen den Adel nur umso rascher erklärt werden.[3]) Dieser unbedingte Wille, den Staat vor allen gewalttätigen Eingriffen zu schützen, entsprang bei Heine, wie übrigens auch bei Börne, aus der neuen bürgerlichen Anschauung, nach der das demokratische Bewusstsein aller Staatsangehörigen zum Bewusstsein des Staates werden sollte.

Gewiss, auch Voss hatte bereits etwas von diesem Bürger in sich. Doch war er darin noch zu sehr das Kind des 18. Jahrhunderts, als dass er dem aufgeklärten Monarchen die Verantwortung übertrug. Diese unbedingte Trennung von Staat und Kirche kannte er noch nicht. Ja ihm schien es sogar des Lobes würdig, dass Friedrich Wilhelm III. die Union und die Agende durchgesetzt hatte. Staatsreligion zu forcieren, konnte nicht verdammt werden, wenn nur die eine vernünftige Religiosität dadurch an Boden gewann. Die Religion war ihm nicht edles Produkt genug, als dass er es von aller unedlen Beschränkung erlöst sehen wollte. Börne und Heine verehrten im wahren Staat und der wahren Religion etwas viel zu Heiliges, als dass sie ihnen eine gegenseitige Beschränkung zuerkennen wollten.

Heine und der Katholizismus.

Heine hatte als Kritiker des ultramontanen Katholizismus gemäss seiner weiteren und vertiefteren Weltanschauung, viel stärkere Waffen zur Hand als Voss. Er brauchte deshalb gar nicht so um sich zu hauen und erledigte ihn doch viel gründlicher. Wir haben gesehen, wie er sich auch von Voss als bewusster Sensualist unterschied, wie er Goethe darum so hoch achtete, weil er das

1) Stadt Lucca, Werke Bd. V, S. 59.
2) Stadt Lucca, Werke Bd. V, S. 59.
3) Stadt Lucca, Werke Bd. V, S. 56/58.

Sinnliche gegenüber dem Geistigen gleichordnete, und wie das Evangelium des St. Simonismus in der Materie auch das Göttliche zu verehren wusste.

Der Katholizismus aber ist die Religion, welche die Natur und das Natürliche abtötete, die das Fleisch vermodern machte, « um den Geist zu verherrlichen », die die Sünde in die Welt brachte, das Erdenleben verwarf und den Menschen despotisch zum Himmel zwang.[1]) Selbst der altchristliche Katholizismus wurde, wie sonst bei anderen Schriftstellern, von solchen Allgemeinurteilen nicht ausgeschlossen. Denn schon in dessen ersten Dogmen glaubte Heine « die Verdammnis alles Fleisches » feststellen zu können.[2])

Nirgends stossen wir in den heinischen Schriften auf den Ausdruck « liberaler Katholik », wie etwa bei Voss, oder Gutzkow, oder Laube. Mit dem Moment, wo dieser liberal wurde, war er für Heine nicht mehr katholisch. Nirgends des weitern hören wir Heine von einer deutsch-katholischen Kirche reden. Es wäre sinnlos gewesen. Wenn man überhaupt von einer Kirche hätte sprechen wollen, dann hätte sie den Namen christliche oder evangelische Kirche erhalten.

Die letzte Konsequenz jungdeutschen Geistes wird uns hier deutlich klar. Aller Katholizismus ist Ultramontanismus.

Zu Heines Rechtfertigung müssen wir aber doch sagen, dass er dem Katholizismus trotz allem gerecht zu werden versuchte. Für die Gegenwart war es ihm ein Ding der Unmöglichkeit. Ihre Kräfte verlangten nach anderen Ausdrucksformen, und darum musste das römische Riesengebäude wohl oder übel langsam eine historische Stätte werden, die man ob ihrer Grossartigkeit bestaunte.[3])

Aber einst, das gab Heine offen zu, war der Katholizismus eine Forderung der Zeit, eine geschichtliche Notwendigkeit, eine Kompensation gegenüber der römischen Verderbtheit.[4]) Auch im Mittelalter wusste die Kirche den ganzen Menschen glücklich zu machen. Nur vermutete Heine, dass sie schon damals weniger der Menschheit, als sich selber diente. Machtgelüste hatte sie eigentlich immer, nur verdrängte sie dieselben am Anfang, um ihnen dann im günstigen Moment umso massloser zu fröhnen.[5])

Nie griff Heine ein spezielles Dogma an, nie suchte er einzelne Steine aus dem katholischen Gebäude herauszureissen. Er achtete

1) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 7/8.
2) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 7.
3) Nordsee, 1828, Werke Bd. IV, S. 94.
4) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 8/9.
5) Nordsee, 1828, Werke Bd. IV, S. 92/93.

sogar die Konsequenz der Lehre und empfand als Künstler das Suggestive und Aesthetisch-Reizende der katholischen Zeremonien.[1])

Allerdings, darüber war er mit sich im Klaren, dieses Zeremoniell war eine Art Nachahmung ägyptischen Rituals.[2])

Wie Heine den Katholizismus als Ganzes das einemal schroff ablehnte und ihm das andere Mal wieder anerkannte, so liess er einzelne Gruppen der katholischen Geistlichkeit seine ganze Verachtung, andere seine volle Sympathie fühlen. Die italienischen Pfäfflein bezog er so gerne in die Handlung seiner Reisenovellen ein weil sie durch ihr ungehemmtes und natürliches Leben das spirituale Prinzip der Kirche am allerstärksten verleugneten: die nordischen Pfaffen aber hasste er, weil sie den Widerspruch zwischen Dogma und Leben, den sie, wie alle anderen, empfinden mussten, nicht zugeben wollten und nach aussen durch Schein, Heuchelei und Lüge zu verdecken suchten.[3]) Die jüngsten Jesuiten hielt er für Menschen kleinsten und schlechtesten Formats.[4]) Für die nahen Abkömmlinge Loyolas aber hatte er anerkennende Worte. Und es war menschlich, dass er seine eigenen jesuitischen Lehrer, die allerdings noch eine Art aufgeklärter Katholiken genannt werden können, recht taktvoll in Schutz nahm.[5])

Heine und die romantische Schule.

Die romantische Schule bekämpfte Heine, wie Voss und andere, deshalb, weil man entdeckt hatte, »dass eine Propaganda von Pfaffen und Junkern, die sich gegen die religiöse und politische Freiheit Europas verschworen, die Hand im Spiele hatte, dass es eigentlich der Jesuitismus war, welcher, mit den süssen Tönen der Romantik, die deutsche Jugend so verderblich zu verlocken wusste.[6])

Heine beurteilte allerdings die Romantiker viel souveräner als Voss. Auch kannte er seine Materie durch und durch. Solche Fehlurteile, wie wir sie Voss nachweisen mussten, gibt es bei ihm nicht. Vielmehr suchte er seines Vorgängers Irrtümer und Oberflächlichkeiten zu korrigieren, so die Stellung Wilhelm Schlegels, Tiecks, Achim v. Arnims etc. Den Hauptsünder, den Voss komischerweise ganz übersah, zog er gänzlich ins Licht, nämlich Friedrich Schlegel. Seine Haupttaten: Die »Weisheit und Sprache der Inder« und seine »Vorlesungen über die Geschichte der Literatur« wusste er

1) Geständnisse, 1854, Werke Bd. X, S. 197/98.
2) Stadt Lucca, Werke Bd. V, S. 36.
3) Stadt Lucca, Werke Bd. V, S. 17.
4) Reise von München nach Genua 1828, Werke Bd. IV, S. 244.
5) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 103.
6) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 32.

in ihrer ganzen Genialität zu würdigen, ihren Hintergedanken aber tadelte er, da sie «im Interesse des Katholizismus» geschrieben waren.[1])

Hindostan, das stand nun auch für Heine fest, wurde für die Romantiker der Ursitz des Katholizismus. Dort fanden sie, mit dem Mäntelchen einer Art entwicklungsgeschichtlicher Wissenschaftlichkeit umhangen, die Urbilder- und Symbole dessen, was für sie die «Hierarchie», die «Dreieinigkeit», die «Menschwerdung», die «Busse», die «Sühne» und alle die andern «Steckenpferde» der kirchlich-bedingten Kultur bedeuteten.[2])

Wie Voss, so holte sich auch Heine seine Helfer herbei. Und wie bei ihm alles schlagender formuliert war, so wirkte die Hilfe schon kraft ihrer allgemein anerkannten Autorität. Goethe hiess sie. Er, der einst der Gott der Romantiker war und sich grossmütig zu ihnen herabgelassen hatte, hatte sich wieder in seinen Himmel zurückbegeben. Der katholische Gottesdienst war nicht der Ort, wo er sich zu offenbaren gedachte. Und als er seine Fühler nach dem Osten ausstreckte, holte er sein Gut nicht aus Indien, weil er dort Katholizismus witterte, sondern aus Persien und Arabien (westöstlicher Divan).[3])

Wenn Voss dem Philosophen Schelling mehr von hinten Schläge aufbrannte, so trat ihm Heine keck vor die Augen und schleuderte ihm seine Verachtung zynisch ins Gesicht. Hatte er doch den höchsten geistigen Verrat begangen, durch den Verkauf seiner Philosophie an die katholisch Religion.[4]) Sie waren ihm gerade noch gut genug, um den ultramontanen Katholizismus in jeglicher Hinsicht lebensberechtigt zu erklären.

Und, um zum Schlusse zu gelangen: Görres hielt er nicht einmal der genaueren Würdigung für wert. Was brauchte er seine literarische und philosophische Arbeit zu untersuchen, wenn die Untersuchung des Mannes schon ergab, dass er konfus geworden war. Als ihn die Fürsten verlassen hatten, da floh er zu den Jesuiten und damit war er genügend gekennzeichnet.[5])

Carl Gutzkow.

Der alte «konfus» gewordene Görres und der junge erst 26jährige Gutzkow, der umfassendste und theoretisch weitaus stärkste Geist des jungen Deutschland, traten sich drei Jahre nach

1) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 67/68.
2) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 60.
3) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 59/60.
4) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 97/98.
5) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 99/100.

jenem Heineschen Urteil, 1838, wie eine alte Welt und eine neue gegenüber. Sie rivalisierten um die richtige und einzig mögliche Auslegung der Kölner-Affäre von 1837, in welcher der Erzbischof von Droste-Vischering durch preussische Verfügung seines geistlichen Standes entsetzt worden war.[1])

Görres kämpfte um die Wiederlangung verloren gegangener katholisch-kirchlicher Rechte im aufgeklärten und absoluten Staat und Gutzkow trat vor allem für das Inkrafttreten staatlicher Gesetze gegenüber kirchlicher Anmassungen ein, riet aber Preussen bestimmt zur Revision seiner Haltung gegenüber der katholischen Kirche.

Beiden aber war diese kirchlich-staatliche Kontroverse nur Motiv, um ihre konzentrierte weltanschauliche Einstellung über Kirche, Staat und soziale Verhältnisse, gleichsam als zwei Chorführer, ihrer Anhängerschaft mächtig ins Ohr zu rufen.

Selbstverständlich beteiligte sich an diesem Schreibekrieg von 1838 aus beiden Lagern eine Grosszahl von Geistlichen und Weltlichen, von bekannteren und ganz unbekannten, sowie anlässlich der Angriffe Vossens auf Stolberg, oder der aufgebrochenen Kluft zwischen Baur und Möhler.[2]) Görres und Gutzkow aber waren dabei die bedeutensten Exponenten.

Der notwendige Vergleich dieser beiden Männer hat den Vorteil, dass er erstens für die weitere Behandlung Gutzkows die richtige Bassis schafft und zweitens durch Görres das Katholische und Ultramontane einmal selber zur Sprache kommen lässt.[3])

Das Religionsphilosophische bei Görres und Gutzkow.

In den früheren Schriften von Görres hatte sich der Protestantismus noch der Gleichstellung mit dem Katholizismus erfreut. Dann aber verschob sich langsam das Niveau, der Protestantismus wurde dem Katholizismus unterstellt, und dieser zum reinen Papalismus verdichtet.

---

1) Siehe Einleitung.
2) Siehe Einleitung.
3) J. Görres: Athanasius, Regensburg 1838. Die Triarier, Regensburg 1838.
C. Gutzkow: Gesam. Werke 2. wohlfeile Ausgabe, Jena, 10. Bd. zur Wissenschaft vom Staate (1833—36); die Absetzung des Erzbischofs von Köln und die Hermes'sche Lehre (1837); Steifzüge in der Kölnersache (1838); die rote Mütze und die Kapuze (1838) (gegen Görres und seinen Athanasius); Görres Triarier (1838) (Antwort auf die Triarier); und Gesam. Werke Bd. VIII, Säkularbilder, speziell Religion und Christentum, S. 368—413.

Gutzkow war es zunächst darum zu tun, eine der beiden Konfessionen über die andere zu heben. Ihn interessierte die Frage der Existenzberechtigung des Christentums im 19. Jahrhundert.

Görres: Wir erinnern uns daran, wie Heine den Schelling einen Verräter der deutschen Philosophie nannte. Dieser Schellingschen Lehre bediente sich Görres in seinem Athanasius und verdankte ihr eine allerdings erstaunliche Konsequenz der Durchführung. Mit ihrer Hilfe erschien ihm der Katholizismus als die umfassendste christliche Form, denn er hatte die Liebe als «höhere Einheit»[1] (des Schellingschen absoluten Bands) über die beiden seelischen Grundrichtungen, das «Freitätig Geistige» und «das Leidend Gemüthliche», gesetzt.[2] Diese höhere Einheit machte die katholische Kirche zuerst in Lehre, Zucht und Verfassung und dann allmählich auf allen sozialen Gebieten geltend. Ihre Verfassung bedeutete für ihn ein Musterbild der Vereinigung von «Freiheit» und gottgewollter «Unterwürfigkeit» unter das Gesetz.[3] Aber durch «Schwäche der menschlichen Natur», «Unzuverlässigkeit» der seelischen Grundrichtungen[4] durch zu grosse Aktivität oder «Apathie» wurde jene gottgewollte Einheit gesprengt.[5] Die erste Frucht dieses Prozesses war der Protestantismus, der zuerst wieder die Einheit suchte, dann aber doch der Zweiheit der menschlichen Veranlagung verfiel in der Form von «Rationalismus» und «Pietismus».[6] Sie beide und ihre vielen Aftersekten bezeichnete Görres als das «corrosive Gift» der gegenwärtigen Zeit.[7]

So, gezweit, abgeschieden und doppelt gezweit, konnte er diese Konfessionen nie und nimmer mit dem Katholizismus auf gleiche Linie setzen. Die Kirche (eine andere bestand daneben gar nicht) steht, da hatte er im Vorhergehenden bewiesen, über den Konfessionen, als geoffenbartes Institut mit unmittelbarstem Verhältnis zum ersten kirchlichen Erkenntnisgrund.[9]

In «unverfälschter Tradition» war sie die alleinige geblieben[10] und hatte nur darauf zu warten, bis der protestantische verlorene Sohn, gemäss Schellingscher Naturphilosophie, nach unerhörter Ab- und Ausschweifung wieder reuig in ihre Arme zurückkehrte.

---

1) Athanasius, S. 91.
2) Athanasius, S. 90.
3) Dito, S. 91.
4) Dito, S. 93.
5) Dito, S. 93.
6) Dito, S. 94.
7) Dito, S. 95.
8) Triarier, S. 79.
9) Dito, S. 69/70
10) Dito, S. 73.

Und um nach diesen Grundarbeiten dem Katholizismus jetzt sein starkstes Gebäude zu bauen, deduzierte er die ganze Hierarchie mit dem Papst an der Spitze aus der Schrift, aus mythologischen und mystischen Erkenntnissen und aus den Kirchenvätern.[1]) Das Episkopalsystem aber, das sich, im Kampf gegen die Einheit der Kirche, in welcher der päpstliche Primat begründet liegt, immer wieder durchzusetzen suchte, blieb als Revolution und Anarchie gebrandmarkt.[2])

Alles aus, alles durch, alles für die katholische Hierarchie, so klang das Motto für das 19. Jahrhundert.[3]) Wie offensichtlich da auf die ultramontane Mühle Wasser geleitet wurde, kann schon hier wahrgenommen werden.

Gutzkow: Wenn Görres durch sein System Gewissens-, Denk- und Redefreiheit verwarf, wenn er die ganze christliche Sozietät auf das Dogma begründete und befahl, sich in die Geschichte hineinzuleben, so stellte ihm Gutzkow ein Christentum aus rein persönlicher Ueberzeugung gegenüber, eine Gesellschaft, aus Bedürfnissen sich entwickelnd, und den Willen, sich «aus der Geschichte herauszuleben».[4]) Seine Religion war «Verzweiflung am Weltzweck», aus Unfähigkeit, Leben und Erscheinungen der Natur ganz verstehen zu können.[5]) Er glaubte, dass dem Wandel des Naturbildes nach dem jeweiligen Bildungsgrad eine Angleichung der göttlichen Begriffe parallel gehe. Die Folge davon war: die «Unmöglichkeit historischer Religionen bei zunehmender Aufklärung».[6]) Sein Christentum konnte daher weder mit dem starren oder ultramontanen Katholizismus, noch mit dem starren oder orthodoxen Protestantismus etwas gemein haben.

Katholizismus und Protestantismus bildeten für ihn nur je eine Seite des Christentums.[7]) Der erstere hatte sich ganz in äusseren Formen offenbart, wurde Zivilisation und durch seine Priester und Mönche ein Vorwand zu politischer Tendenz.[8]) Der Protestantismus war auf dem Wege, das Christentum seiner reinsten Berufung wieder zurückzugeben. Er bildete aber einseitig die Lehre aus, schaffte die Kirche nur zur Hälfte ab und christianisierte alles, was besonders im 19. Jahrhundert zur Komik werden musste.

So wurde durch seine Verhistorisierung dem Christentum schliesslich jegliche Schöpferkraft geraubt, vollends in der schar-

1) Triarier, S. 97 ff.
2) Dito, S. 105/106.
3) Dito, S. 107.
4) Die rote Müze und die Kapuze, Werke Bd. 10, S. 108.
5) Wally, die Zweiflerin, Werke Bd. IV, S. 340 ff.
6) Wally, die Zweiflerin, Werke Bd. IV, S. 340 ff.
7) Die rote Mütze und die Kapuze, Werke Bd. X, S. 95 ff.
8) Wally, Werke Bd. IV. S. 348.

fen Luft des 18. Jahrhunderts. Nur durch die Zurückführung auf seinen Kern, das war Gutzkows festeste Ueberzeugung, konnte es im 19. Jahrhundert überhaupt noch existieren (Börne und Heine). Es musste sich bescheiden, eine Berufung an jeden Einzelnen zu bleiben und dem Menschen nur in Ueberzeugung und Bedürfnis die Erlösung zu bringen.[1])

In der Kirche als Gemeinde sah er ein zwecklos gewordenes Institut, an dessen Stelle in Zukunft religiöse Wahlverwandtschaften treten mochten.[2]) (Heine: Freie Konkurrenz der Gottesdienste). Gutzkows Devise für das 19. Jahrhundert lautete im Gegensatz zu Görres: Es geht um die Frage des Christentums als «Blüte der allgemeinen Religionsgeschichte» (Hegelsche Ueberlegung).[3]) Wenn auch Kirche und Religion seit Beginn der Restauration die grössten Anstrengungen machten, so befreie sich der Protestantismus vom Bibelwort, denn die Schrift ist eine «mangelhafte Urkunde» (Strauss'sche Erkenntnis)[4]) der Katholizismus aber überlege sich gut, warum er statt Jesus wieder die Jesuiten einführte.

Wenn Görres die Schulung an Schelling verriet, so Gutzkow die an Hegel. Wohl versuchten sämtliche Jungdeutsche, welche bei Hegel in die Schule gegangen waren, sich, wie die Linkshegelianer, von ihrem Lehrer loszulösen.[5]) Viele aber hielten seine Technik der Beweisführung bei. Gutzkow war einer von ihnen. Die Behauptung soll nur kurz gestützt werden: Bei Görres geht es vom Katholizismus aus, zur konfessionellen Spaltung und wieder zu ihm zurück, bei Gutzkow folgen sich Katholizismus und Protestantismus wie Antithese und These und finden ihre Synthese in einem geläuterten Christentum. Nach Hegels Geschichtsphilosophie, wo die Geschichte als triadische Vernunftsentwicklung bis zur Erfassung der Begriffe durch sich selbst gesehen wird, scheint auch bei Gutzkow das Christentum im 19. Jahrhundert sich selbst in seinem innersten Sinn erfassen zu wollen.

Das Staatsphilosophische bei Görres und Gutzkow.

Das Staatsphilosophische in der Gegenüberstellung zum Religionsphilosophischen führt notwendig zu unserer Kernfrage Kirche und Staat.

Görres: Görres trat nicht aus seiner geschlossenen philosophischen Festung heraus. Er behandelte das Staatliche einge-

1) Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 391.
2) Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 379.
3) Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 391.
4) Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 391. Schon Voss sah in der Bibel keine Autorität, s. sein Kampf gegen die Orthodoxie.
5) Siehe Einleitung.
6) Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 391. Svhon Voss sah in der Bibel

wickelt in das Katholische-Kirchliche.[1]) Aus einer erstgesetzten staatlich-kirchlichen Einheit kam es auch hier, wie im Kirchlichen, zu einer Sprengung durch die Revolution, welche ihrerseits der Zweiheit in Form von demokratischen Haltungen und von Scheinmonarchie verfiel.[2])

Und wie im religionsphilosophischen Teile der Protestantismus wieder zum Katholizismus zurückkehren sollte, so gab Görres auch hier der philosophischen Hoffnung Ausdruck, dass Kirche und Staat, als christliche Sozietät neu geeint, seiner Lehre den Segen geben würden.

Für Görres kam der Staat, wie alles, von oben. Zusammen mit der Kirche hatte ihm Gott den Atem eingeblasen. Darum konnten alle Demokratien und Monarchien, weil sie rein menschliche Schöpfungen waren, gar nicht als Staaten gelten. Eine solche Staatsauffassung fragte auch keineswegs nach den Bedürfnissen des Inviduums. Was ging es sie an. Sie hatte sich um die Bedürfnisse der beiden in Liebe umschlungenen Ueberindividuen Kirche und Staat zu bekümmern.

Gutzkow: Gutzkow's Staat war nichts Fertigkonstruiertes von oben.[3]) Er baute sich auf der Basis des Volkes auf und zwar begann er mit der einzelnen freien Persönlichkeit. Aus ihr erwuchsen die Verpflichtungen zur bürgerlichen Ordnung.[4]) Der Staat wird, durch Interessen und Bedürfnisse des gesellschaftlichen Lebens.[5]) Gutzkow verabscheute in diesem Werdeprozess, ebenso sehr wie Görres in seiner Lehre, die Revolution.[6]) Ihm aber erschien eine aufrichtige Demokratisierung als das einzig Heilbringende.

Und erst nach all dieser Erfüllung sollte der Kirche ihr Platz angewiesen werden.

Gutzkow's staatliches Denken war vertiefte Anschauung aus der theoretischen und politischen französischen Revolution. Hegel gegenüber betonte er mehr das Individuum als den Staat, mehr das Einzelgewissen als die Sitte, mehr das Werden zum vernünftigen Staat als das a priori Vernünftige des überindividuellen Begriffs Staat.

Kirche und Staat bei Görres und Gutzkow.

Hier macht Görres seine Forderungen stärker denn je geltend und blieb konsequent bis zum letzten Buchstaben. Gutzkow hinge-

1) Athanasius, S. 100 und 101.
2) Athanasius, S. 95 ff.
3) Die rote Mütze und die Kapuze, Werke Bd. X, S. 102/103.
4) Die rote Mütze und die Kapuze, Werke Bd. X, S. 94.
5) Die rote Mütze und die Kapuze, Werke Bd. X, S. 101.
6) Die rote Mütze und die Kapuze, Werke Bd. X, S. 101/02.

gen hielt neuerdings Rundschau, auf die Achseln des Menschen und die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts gehoben, und horchte auf ihre Bedürfnisse.

Görres: Görres rief den Staat zur Kirche, die Kirche zum Staate zurück. Er wusste es wohl: Sie wurden von einander nur darum so grausam geschieden, um zu tieferer Vereinigung zusammen zuwachsen. Deshalb wies er beiden gegenüber ihrer höheren Einheit, Gott, die gleichen Plätze an, um dann aber doch die Kirche, natürlich die katholische Kirche, zur Rechten Gottes zu setzen. Wohl kamen ja beide aus derselben Wurzel, aber in ihrer kreatürlichen Erscheinung zeigte sich plötzlich, dass die Kirche der höheren Einheit näher stand, als der Staat.[1]) Die sophistische Konsequenz daraus erlaubte Görres die Behauptung, dass sie in der Wirklichkeit keineswegs gleichberechtigt seien, ja — und dies war der springende Punkt — dass der Staat in Konfliktsfällen sich nach der Kirche zu richten hätte.[2]) So hiess die neue Formel: Die Kirche dient dem Staat in bürgerlichen Dingen, in geistlichen beherrscht sie ihn und der Staat verfährt umgekehrt proportional.[3]) Der König schützt, die Kirche stützt.

Da nun aber die Reformation und die Revolution Görres einen schweren Strich durch die Rechnung machten, die protestatische Kirche ganz verstaatlicht wurde und die katholische ihre Stellung gänzlich verlor, kämpfte er für die Neugewinnung ihrer Rechte. Er forderte für den Katholizismus bürgerliche und politische Rechtsgleichheit in protestantischen Staaten[4]) und gab seiner Kirche ihre höchsten Kompetenzen (allerdings nur durch Worte), Lehre und Disziplin, wieder zurück.[5])

Gutzkow: Gutzkow, das hat uns das Frühere gelernt, hatte den Glauben an die übergeordnete Kirche, an den überindividuellen Staat verloren. Beide waren sie ihm «von unten auf sich bildende Gemeinschaften».[6]) Für ihn musste sich die Konfessionskirche bestimmt ändern, wenn ihr nicht einfach aus dem Wege gegangen werden sollte. Die einfachste Lösung des Rechtsverhältnisses zwischen Kirche und Staat sah er in der Freigabe der religiösen Ueberzugung und zwar darin, dass kleine Gemeinden im Staat errichtet wurden, von denen nur noch die christliche Taufe verlangt werden durfte. Auf diese Weise hätte die Kirche ihre Unabhängigkeit erreicht und wäre für den Staat gefahrlos geworden.[7])

1) Triarier, S. 115 ff.
2) Dito, S. 116.
3) Dito, S. 48.
4) Athanasius, S. 147.
5) Dito, S. 29 ff.
6) Rote Mütze und die Kapuze, Werke Bd. X, S. 102.
7) Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 397.

So lange aber noch eine Konfessionskirche bestand, trat Gutzkow für Trennung der beiden Komplexe ein und zwar erstens, wenn die Kirche, wie in England, sich in weltliche Risikokämpfe einliess, und zweitens « wo Lehre, Disziplin und Anstellung der Geistlichen » « von einer einzigen geistlich und weltlich zusammengesetzten Zentralbehörde » ausgingen. Für Nichttrennung gab er seine Stimme ab, wenn eine « freigewordene emanzipierte Kirche sich eine eigene stabile Gliederung » zu geben suchte.[1]) Der Staat sollte dann nur schlichtend wirken, im übrigen sich aber ganz indifferent verhalten.

Im Prinzip aber wollte Gutzkow den Staat gänzlich von der Kirche frei machen,[2]) Görres aber dem Staat durch die Kirche Zügel anlegen.

Wenn wir nun Gutzkow's Gedanken über unsere Themafragen anschliessen, von seinem « Maha Guru » weg bis vor den « Zauberer von Rom », so erscheinen sie wie notwendige Folgerungen seiner Thesen, die er Görres und seinen Münchnern vor die Tore genagelt hatte.

Gutzkow und die Orthodoxie.

Unter den wenigen Görres'schen Ansichten und Angriffen, die Gutzkow gelten liess, befanden sich die Aussagen über Pietismus, über die preussischen Agenden, über die « zur Staatskirche erhobene Berliner Hauskapelle » und das Muckertum.[3]) Er führte damit nur weiter, was Voss, Hauff und Börne auch schon bemäkelt hatten. Der orthodoxe Pietismus bildete in seinen Augen die dunkle Seite des Protestantismus, das grosse Hindernis, das den Weg zum Kern des Christentums verlegte. Klapperdürr erschien er ihm, einzig genährt « aus dem Evangelium », « der Bibelmanie » und den symbolischen Büchern, als « eine Gestalt, die statt des Herzens einen ledernen Beutel, statt des Gehirns eine Anhäufung schwammartiger Stoffe zu tragen hatte.[4])

Im Gegensatz zu Voss und einig mit Heine empörte ihn die Staatsreligionsmacherei durch Agenden und ihre Aufoktroiererei durch rohe Dragonaden[5]) (er meinte damit die schlesischen Dragonaden, anlässlich der 1834 herausgekommenen Agende). Für solche Geschehnisse aber machte er, ganz wie Börne, das Luthertum verantwortlich, weil es seine Anhänger zu kirchlichem und fürst-

1) Rote Mütze und die Kapuze, Werke Bd. X, S. 92.
2) Siehe auch Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 394 ff.
3) Rote Mütze und die Kapuze, Werke Bd. X, S. 81.
4) Wally (Geständnisse über Religion und Christentum), Werke Bd. IV, S. 350.
5) Wally (Geständnisse über Religion und Christentum), Werke Bd. IV, S. 351.

lichem Servilismus erzogen hatte. Der Protestantismus in seinen ungesunden Auswüchsen musste in ganz gleichem Masse seine Kritik erfahren, wie der Ultramontanismus.

Dies belegte seine Haltung dem Historiker und Hengstenbergianer Leo[1]) gegenüber, welcher so köstlich gegen Görres losgezogen war und sich doch eigentlich mit ihm hätte versöhnen sollen, da er am gleichen Uebel, dem «Rückwärtsgedanken», krankte.[2]) Er kennzeichnete ihn und Görres und ihre Weltanschauungen mit dem trefflichen Wortspiel, dass er «den Teufel des Ultramontanismus durch den Beelzebub des Pietismus austreiben wollte.[3])

Gutzkow und der St. Simonismus.

Gutzkow schwankte zwischen Anerkennung und Nichtanerkennung des St. Simonismus und verdammte ihn zum Schluss.[4])

Von Anfang an hatte er klar erkannt, dass man die Lehren Prosper Enfantins ausschalten musste, da er wie ein «Cagliostro» mit der Lehre seines Meisters spielte, Papst werden wollte, bevor überhaupt etwas in Tat umgesetzt war, und Zweideutigkeiten wie die Emanzipation des Fleisches ausgab.

Am waschechten St. Simonismus aber anerkannte er den Versuch, aus neuem Bedürfnis ein neues Positives zu schaffen, welches, und das war eben das Gute, mit dem Christentum in seinem Kerne übereinstimmte und dazu die Erde dem Himmel gleichberechtigt erklärte. Dieser Ausgleich «der physischen und moralischen Ansprüche an die menschliche Existenz» bildete eine der grossen Notwendigkeiten zum Fortschritt zu immer höherer Humanität.

Heine schien vor allem und nur diese Seite des St, Simonismus zu kennen oder kennen zu wollen. Vielleicht hatte er ihm in goethescher Grosszügigkeit nur das entnommen, was wie ein messianisches Programm die empfängliche Welt erfüllen konnte.

Wo Gutzkow aber St. Simons kommunistische Lehren unter die Lupe nahm, bemerkte er zu seiner Ueberraschung, dass mit dem Bau der verschiedenen Erwerbsklassen die Priesterklasse eine geradezu eigennützige Vorzugsstellung einnahm und dass ihr sogar eine gewisse Vollmacht über Erziehung und Gesetze gewährt werden sollte. Es erinnerte ihn so unangenehm an katholisch-hierarchische Forderungen, dass er nur noch der Ueberlegung der Un-

1) Siehe Einleitung.
2) Leo's Sendschreiben an Görres, Werke Bd. X, S. 134.
3) Leo und die Hegelingen, Werke Bd. X, S. 143.
4) Maha Guru Werke Bd. VI, S. 67. Wally, Werke Bd. IV, S. 354/55. Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 142 ff.

ausführbarkeit der kommunistischen Theorien bedurfte, um den St. Simonismus, mit dessen « letztlichem Entschluss, nach dem Orient auszuwandern », als « Produkt » einer « faulen Fantasie », wie es der Jesuitismus war, zu verurteilen.

Auch Börne hatte sich aus seiner Wirkungsweite geflüchtet, weil es ihm zu viel päpstelte und hierarchisch blinzelte. Ob er mehr Enfantin als St. Simon damit meinte, möge dahin gestellt bleiben.

Gutzkow und der Katholizismus.

Gutzkows Stellung zu Katholizismus ist schon hier (im Vergleich zum Zauberer von Rom) gerecht und anteilnehmend. Er verwies ihn nicht einfach, wie die andern, auf frühchristliche Jahrhunderte zurück, und zwar deshalb nicht, weil er an einen deutschen Katholizismus glaubte, der sich aus den Voraussetzungen der deutschen Philosophie zu schöner Blüte entwickeln konnte. Franz Baader und Schelling lieferten die grundlegenden Philosopheme dazu.[1])

Sie und teilweise auch der katholisch-mystische Kreis in Münster hatten es in geradezu poetischer Weise verstanden, den starren Dogmen wieder Leben einzuhauchen und « tiefste Sinnigkeit » . . . « mit der gläubigen Naivität » zu vermählen.[2]) (Aehnlich auch Immermann, « Epigonen », aber aus ganz anderer Einstellung heraus).

Aber ihren Verrat am Vaterlande und an seinem Geist, den konnte er doch nicht entschuldigen. Viele von ihnen, um ihre neue Gläubigkeit vor zeitbedingten kirchlich-staatlichen Unvollkommenheiten zu bewahren, gingen zum Papst und boten « ihm eine Macht an, die dieser in Frankreich, Spanien, Portugal überall verloren » hatte.[3])

Trotzdem trat er fest für eine deutsch-katholische Kirche ein.[4]) Hatte sie nur ihren « deutschen Bischof » und Priester so war sie ihrer katholischen Einheit sicher, auch wenn Papisten ihr die Lebensberechtigung absprechen wollten.[5])

Und als nach der Ausstellung des Triererrocks (1844) sich Ronge und Czerski in heiliger Empörung von Rom abwandten, da

---

1) Absetzung des Erzbischofs von Köln und die Hermes'sche Lehre, Werke Bd. X, S. 59.

2) Absetzung des Erzbischofs von Köln und die Hermes'sche Lehre, Werke Bd. X. S. 45, siehe auch Einleitung: Hirscher und Sailer und die süddeutschen Mystiker sind in die gleiche Linie einzuordnen.

3) Absetzung des Erzbischofs von Köln, Werke Bd. X, S. 46.

4) Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 393.

5) Zeitungsrandglossen, Werke Bd. X, S. 326 und 359.

ging es wie eine stille Genugtuung durch Gutzkow. Ihre konsequente Absage an den Papst und die Rückkehr zu freiester religiöser und kirchlicher Einstellung, welche sie mit dem Bestreben der Lichtfreunde, die dem preussischen Staatskirchentum den Rücken gekehrt hatten, zusammenführte, erweckten in ihm die schönsten Hoffnungen.[1])

Gutzkow und der ultramontane Katholizismus.

Gutzkow hatte darin mit Menzel eine gewisse Aehnlichkeit, dass er alles aus dem deutschen Geiste ableiten wollte. Der grosse Unterschied aber war der, dass Menzel unter deutsch allein das Christlich-Germanische im Sinne der katholisierenden Romantik verstand, Gutzkow aber ausserdem und vor allem das Aufgeklärt-Geistige und Philosophisch-Fortschrittliche, das auch Ausländisches seiner Art gemäss verarbeitet hatte. Menzel kämpfte gegen Rom, weil es typisches Ausland war, die romantischen Dichter und Philosophen gemein als Mittel zum Zweck benutzt hatte und die deutsche Einheit und Sittlichkeit zerstörte, Gutzkow, weil es ein Geistesprodukt darstellte, durch dessen Importation die notwendige deutsche, geistige und soziale Evolution, die alle alte morsche Ordnung überwinden sollte, verhindert wurde. Menzel war Reaktionskonservativist, Gutzkow Jungliberalist.

Wie Hohn klang es, wenn er an die italienischen « Violettstrümpfe » (die Jesuiten) dachte, die kaum « lesbares Latein » schreiben konnten und sich erfrechten, über deutsche Philosophie und Wissenschaft zu urteilen.[2])

Die veröffentlichten Briefe des Kaplan Michels (Sekretär des Erzbischofs Droste von Köln) an den Pfarrer Binterim hatten dem ganzen Land ja verraten, dass die Jesuiten wie « Merino-Schafe » eingeführt werden sollten, um die deutsche Kasse zu veredeln, und dass es nicht etwa fromme Lämmer waren, sondern streitbare radikale Priesterpolizisten, welche ausserdem dienstbare Geister zur Ausführung ihrer Pläne unterstellt bekamen.[3]) Dazu beherrschten sie nicht einmal die deutsche Sprache und wollten doch Grosstaten verrichten. Das mussten nach Gutzkow wundertätige Magier sein. Jene Briefe des kölnischen Kaplans hatten aber auch die weitere « jesuitische Maxime » des forcierten Bundes mit den Fürsten klar bewiesen.[4])

---

1) Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 393/94.
2) Säkularbilder, Werke Bd. VIII, S. 393.
3) Streifzüge in der Kölnersache, Werke Bd. X, S. 62/63. Siehe auch die betreffenden Stellen über Jesuiteneinführung in der Einleitung.
4) Streifzüge in der Kölnersache, Werke Bd. X, S. 67.

Ueber Wien, das war für Gutzkow Tatsache, wurde das ganze römische Techtelmechtel nach Deutschland umgeschlagen, von hier aus versuchten die allmächtigen « Beichtväter » die schlauen « Jesuiten » und die bigotten « fürstlichen Ehefrauen », den freien deutschen Geist zu verraten. Hier wurde die Politik verdorben und der Adel hochnässig gemacht.[1])

Wer trug denn die Hauptschuld an der Nichtbefreiung Polens? Eben diese zu Schanden gerittene Politik und vor allem der « zugaffende illusionsbedürftige deutsche Ultramontanismus ».[2])

Und in der Einigungsfrage Italiens hatte das Volk zu entscheiden zwischen freiem politischem Staat, der in die Staatengemeinschaft Europas würdig war, aufgenommen zu werden, oder einer Regierung, die das Vorwärtsgehen überhaupt nicht kannte, keine zeitgemässen Bedürfnisse befriedigen wollte und Ungehorsam inquisitorisch ahndete.[3])

Das war in den Augen Gutzkow's eine europäische Frage geworden. Ausseritalienische Völker oder Fürsten konnten da den gordischen Knoten am besten entzweihauen. Unter ihnen aber erschien Preussen prädestiniert, voranzugehen. Hatte es doch in der Person Friedrich III. die Waldenser in Italien in Schutz genommen, welche eine Religion vertraten, die sich mit jedem Fortschritt vereinigen liess.[4]) Es brauchte sich nur konsequent gegen die Hierarchie zu erklären, um sie in Schutt verfallen zu lassen.

Deutschland, das so die Waffen zur Gegenwehr in sich trug, musste nur noch lernen, sie kühn zu gebrauchen : « Wenn die Aristokratie und die Jesuiten überall in Deutschland (überall auf katholischem und protestantischem Gebiet) im Staatsleben ihre rechten Bändiger fänden, wenn wir überall Kammern voll Mut, Minister voll aufrichtigen Freiheitssinns besässen, so stünde die Tatsache fest, dass der Untergang Roms als hierarchische Spitze des Katholizismus letzteren selbst, soweit er Deutschland trifft, nicht im mindesten berührt ».[5])

Gutzkow's Kampf gegen den Ultramontanismus verlief zur Hauptsache auf der Linie, wo die römische Kirche sich auf den fortschrittlichen Staat Uebergriffe erlaubte. Darin erscheint er schon Heine gegenüber als der eigentliche Jungdeutsche. Diese Aufgabe

---

1) Deutschland am Vorabend seiner Grösse oder seines Falles, 1848, Werke Bd. 10, S. 216.
2) Deutschland am Vorabend seiner Grösse oder seines Falles, 1848, Werke Bd. 10, S. 223.
3) Zeitungsrandglossen 1861, Werke Bd. X, S. 358.
4) Zeitungsrandglossen 1861, Werke Bd. X, S. 359.
5) Zeitungsrandglossen 1861, Werke Bd. X, S. 326.

hatte Voss noch gar nicht gekannt, gegen das Ultramontane anzustehen, weil er sich noch keinem freien Volksstaat verantwortlich fühlte. Ebenso wenig Raupach.

Heinrich Laube.
Laube und das Christentum.

Laube war nicht religiös. Er verband sich weder einem historischen Konfessionsglauben, noch konnte seine «Liebesreligion» der Jugend und sein hohler Pantheismus in den Reisenovellen, der nichts als eine «affektierte Naturschwärmerei» war, als Religion gewertet werden.[1]) Er hatte damit Goethe nachzuahmen gesucht, von Heine, dessen vertieften Pantheismus wir kennen lernten, gar nicht zu reden.

Das hinderte aber nicht, dass er zeitlebens eine hohe Anschauung vom reinen Christentum hatte. Seine Veranlagung, alles in Wirklichkeit und Leben tätig umzusetzen, half ihm dabei. Denn durch Lamennais war ihm das Christentum als Grundstein der Demokratie lebendig geworden. Und war für die gegenwärtige demokratisch heraufwachsende Welt nicht der psychologische Moment gekommen, dieses Christentum einfach zu verwirklichen?[2]) Die liberalen Grundsätze schienen es ermöglichen zu können und deshalb ergriff er sie als Student schon wie die «Leitfäden einer neuen Religion.»[3]) Diese Grundüberzeugung von der einfachen Grösse der frühchristlichen Lehre berechtigte ihn, wie Voss und Heine, zur Kritik an kirchlichen und religiösen Erscheinungen und. wie letztern, zur Kritik am Staate.

Noch später nahm Laube zweimal die Gelegenheit wahr, seine Anschauung vom Christentum zu bekräftigen, als er sich über Ronge[4]) äusserte, der seinem Volk «ohne innerliche Forderung» einen Götzen anstatt einen Gott versprach und kläglich, wie ein «ohnmächtiges Schilfrohr», neben Jesus dastand; der nicht versprach, sondern forderte, der nicht nahm, sondern gab.[5]) Als er die Sozialisten, die sich sogar verstiegen, Brüder der ersten Christen zu sein, zu Recht stellte und ihnen bewies, dass sie das Christentum direkt auf den Kopf gestellt hätten, indem sie sich nicht zur Gottheit erhoben, sondern Gott «in das irdische Material» versetzten und dieses untereinander «christlich» verteilten.[6])

---

1) Nolle,Diss. S. 39 und 56.
2) Das neue Jahrhundert, II. Teil, politische Briefe, S. 273/74.
3) Erinnerungen 1810/40, Werke Bd. 40, S. 151.
4) Siehe Gutzkow und der Katholizismus.
5) Das erste Parlament, I., das Vorparlament, Werke Bd. 36, S. 38.
6) Das erste deutsche Parlament, II. die Nationalversammlung, Werke Bd. 36, S. 154.

Von hier aus ist vielleicht auch verständlich, warum Laube den St. Simonismus, so weit er den Sozialismus im christlichen Gewande predigte, nicht akzeptierte. Ueberhaupt verdankte er der Lehre St. Simons, im Vergleich zu Gutzkow oder gar zu Heine, wenig bis gar nichts. Ihm bot, da ihn hauptsächlich die Stellung des Weibes zum Manne und zur Gesellschaft interessierte, Enfantin, der Schüler St. Simons, weit mehr.[1]) Aber auch diese Neubegründung der Ehe als Liebe und nicht als Sakrament oder Vertrag wertete er nie als Waffe gegen Rom, wie Gutzkow in seinem «Zauberer».

Laube und Görres.

Wenn man mit Görres in die Diskussion eintreten wollte, so musste man ihm ein ebenso starkes weltanschauliches Gebäude gegenüberstellen können. Gutzkow hatte es fertig gebracht. Laubes Streitschrift hingegen war ein unbekümmertes, von der Leber weg geschriebenes Essay, das seinen Zweck ganz und gar verfehlte. Und doch hätte Laube aus seinen «politischen Briefen» Gedanken zur Verfügung gehabt, welche gewichtige Einwände gegen Görres gewesen wären. Ob er ihrer wohl nur im Moment nicht mehr, oder überhaupt nicht mehr gewiss war? Das Letztere dürfen wir kaum annehmen. Denn seine frühen, vereinzelten und unsystematischen Philosopheme erscheinen doch als indirekte Voraussetzungen seiner antiultramontanen Haltung. Wir deuten sie hier, vor der Besprechung der Görreschen Streitschrift, rasch an, um zu zeigen, was Laube aus seiner Streitschrift hätte machen können, und um auf eine nicht zu leugnende Verwandtschaft mit dem jungen Gutzkow aufmerksam zu machen.

Gutzkow's Staat war kein Gesetz von oben, sondern eine sich herauskristallisierende Ordnung von unten. Das Bedürfnis des Individuums wurde zum Gesetz der Gesellschaft, das Bedürfnis der Gesellschaft zum Gesetz des Einzelnen.[2])

Laube predigte die «Gesetzlosigkeit», die «Herrschlosigkeit», die «Anarchie». Es war aber nicht die Anarchie, die der durchschnittliche Verstand meint, es war ein staatlicher Zustand, der erreicht werden sollte dadurch, dass die Willkür des Einzelnen zum Gesetz aller, die «Willkür aller» zum «Gesetz des Einzelnen» wurde.[3]) (Bei Gutzkow ist für Willkür einfach Bedürfnis einzusetzen.)

Was nun die Kirche anbetrifft, so musste sie für Laube kurzweg verschwinden, wenn der völlig freie Staat zustande kommen wollte. Eine Kirche, welche Glaubensgesetze vorschrieb, war für

1) Nolle, Diss. S. 32.
2) Siehe Staatsphilosophisches bei Gutzkow.
3) Politische Briefe, S. 303.

ihn ein Unsinn, da es Gesetze sind, die weder dem Glauben des Einzelnen noch dem Alter gerecht werden können, und weil sich die Glaubenswillkür zum Gegensatz der Willkür des Menschen im Staate, die an irdischen Grössen gemessen werden kann, überhaupt nicht messen lässt.[1])

Gutzkow hatte der Kirche das Todesurteil gelesen, weil das echte Christentum nicht in festen Formen überliefert werden konnte, weil es eine Berufung an jeden Einzelnen werden musste, wenn es seiner Schöpferkraft nicht verlustig gehen wollte.[2]) Wer anders aber sollte die alte Kirche aufbauen, zumal da der Protestantismus diese Aufgabe nur zur Hälfte erledigt hatte, als der Liberalismus, dessen rein christlich-demokratische Staatsschöpfung auch die Kirche, in dem er sie auflöste, ihrer Bestimmung zurückgab ?[3])

Wenn wir nun die obengenannten Philosopheme wieder ausschalten und zudem die antiultramontanen Schimpfereien, welche in ein anderes Kapitel gehören, ausschliessen, so steht das Jugendpamphlet Laubes ziemlich kläglich da.

Der grösste Fehler war, Görres unter die Mystiker und Romantiker zu schieben und ihn mit ihrer Verdammung zu erledigen. Das hatten Grössere vor ihm gewollt und waren darüber gestolpert: Voss und Heine.[4]) Es war einfach unmöglich, ihm von der literarischen Seite gerecht werden zu können. Und wenn man sich als Geisteswissenschaftler solchen Schülerhaftigkeiten ergab wie Laube, so kehrte man den Dolch mehr gegen sich als gegen den Feind.

Sein Schlachtruf hiess: Wissenschaftlicher Verstand gleich gesunder Menschenverstand.[5]) Damit konnte man Schelling, die Naturphilosophie, die Mystiker und alle überschwänglichen Poeten nur so von der Bildfläche wegrasieren. Hegel blieb allein übrig und allein deshalb wurde er als Vorbild hingestellt. Welche Ironie des Schicksals, dass Laube dem kalten Philosophen die Hände reichen musste. Sicherer fühlte er sich im zweiten Teil, wo er sein Motto änderte in: Moderne Bildung muss gegen papistische Unbildung ausgespielt werden.[6]) Aber damit war es eben nicht getan, dass man von Goethe, Schiller, Lessing etc. erzählte und

1) Politische Briefe, S. 386.
2) Siehe das Religionsphilosophische bei Gutzkow.
3) Erinnerungen I, Werke Bd. 40, S. 152.
4) Wie Heine sah er in seinem Opfer den konfusen Apostel, beide empfanden ihn in der Gegensätzlichkeit zwischen seinem Bewegungsnaturell und seinem starren Katholizismus gleich lächerlich. Siehe Görres und Athanasius, S. 31.
5) Görers und Athanasius, S. 19.
6) Dito, S. 34/35.

erklärte, eine vom Staat unabhängige Kirche existiere im Moment nicht[1]) und deshalb seien alle kirchlichen Selbständigkeitsbestrebungen unberechtigt.

Um nun endlich etwas Positives sagen zu können, so zeigte Laube, dass er den Görres'schen Plan einer alles-vereinenden Kirche und Kultur zu begreifen wusste. Weil aber die Päpste als deren Vermittler angerufen wurden, schlug er denselben wieder aus. Denn « päpstisch werden oder dem Papste sich hingeben für Gründung einer neuen Kirche », das war für ihn « ein und dasselbe ».[2]) Und damit wären wir schon wieder bei dem erwähnten antiultramontanen Kapitel angelangt.

Laube und der ultramontane Katholizismus.

Mit der unverfälschten christlichen Ueberzeugung des jungen Laube hängt es zusammen, dass die Urteile über den Katholizismus weit kritischer ausfielen, als beim jungen Gutzkow. Denn ihm hatte die Kirchengeschichte gezeigt, wie die katholische Kirche mehr und mehr den sittlichen Kern zurückdrängte, wie das menschliche Interesse das Priestertum in den Vordergrund rückte, wie der « heidnische pontifex maximus » wieder dominierte und zwar nicht, wie bei den vorchristlichen Römern, nur in vom Staate zugestandenen Dingen, sondern weit über den Staat hinaus, indem er sich grössere Vollmachten als Christus anmasste. Kurz: « Die grosse liebevolle Demokratie der christlichen Lehre wurde eingesargt in eine herrschsüchtige Aristokratie der Kirche, welche dem Worte und Wesen Christi schnurstracks widersprach ».[3])

Von der antipapalen Haltung, die in den obigen Worten ein so ausgeprägtes Profil erhalten hatte, ging Laube in seiner schon erwähnten Streitschrift gegen Görres zum direkten Angriff auf den Papst und seine Helfer über. Und zwar sollte es nicht nur eine Zurechtweisung sein, sondern eine Vernichtung.

Allerdings, mit welchen Mitteln wollte man dem Papste beikommen ? Am besten schwieg man ihn tot.[4]) Nur so konnte man alles Ultramontane ausschalten, wenn man sich « einmal einstimmig die Todeswürdigkeit desselben » veranschaulicht hatte.[5])

Das nötige Anschauungsmaterial war gleich bei der Hand. Laube hielt, ganz einfach, einen längeren Vortrag über die glückliche Ausbreitung der Reformation und die unglückliche Erstarkung

1) Görres und Athanasius, S. 38.
2) Dito, S. 36.
3) Erinnerungen I, Werke Bd. 40, S. 151/52.
4) Görres und Athanasius, S. 9.
5) Dito, S. 56. Siehe auch Grabbe.

der Gegenreformation[1]) und schilderte in hellen Farben, wie das grosse deutsche Reich, schon zu $^{9}/_{10}$ reformiert, einer idealen Zukunft entgegenging und dann wieder in seinen alten, unbefriedigenden und unwürdigen Zustand, aus dem es sich eben herausgearbeitet hatte, zurückgestossen wurde. Die Hauptschuld lud er den Jesuiten auf,[2]) die sich in aller Stille aufgemacht hatten, um Deutschland Rom zurückzubringen. Ihren Weg der Einschleichung aber verfolgte er nur so weit, bis sich der Uneingeweihte das Weitere von sich aus dazureimen konnte. Und mit Vorliebe betonte er die « kriminelle Nebenbedeutung », die der Name Jesuit im Laufe der Zeit erhalten hatte.[3])

Wir würden aber Laube Unrecht tun, wenn wir nicht hier bemerkten, dass er dem Ultramontanismus, eben um dessen Unwürdigkeit deutlich in Erscheinung treten zu lassen, den wahren Katholizismus gegenüber zu stellen versuchte. Nur bleibt es unklar, was er sich des genaueren darunter vorstellte. Nach seiner gütigen Besprechung der Hermes'schen Person und Lehre[4]) war es ein Katholizismus, dem seine alten « Glaubensmomente », seine Dogmen, die alles Nichtpäpstliche angingen, heilig blieben und der sich von der deutschen Nationalbildung, wieder mit Ausschluss alles römischen Einflusses, soviel aneignete, als er davon Gebrauch machen wollte.[5]) Aehnlich stellte sich der junge Gutzkow zum Katholizismus, um dann aber später (im Zauberer von Rom) seinen Standort zu verlegen.

Es hängt gewiss mit Laubes politischer Tätigkeit zusammen, dass er von 1848 an fast ausschliesslich gegen den spezifisch politischen Katholizismus Stellung nahm und dass sogar ein Definitionsversuch über das Wesen des Ultramontanismus eine einseitige politisch-nationale Einstellung verrät. Denn im Frankfurter Parlament konnte er die Taktik der ultramontanen Partei an der Quelle studieren. Die verschiedenen Beobachtungen, welche seine Parlamentsberichte enthalten, sind deshalb interessant, weil sie geradezu die typischen Eindrücke wiedergeben, die jeder Laie von römisch orientierten Menschen empfängt. Sie zeigen, wie Laube stets schwankte zwischen Sympathie und Antipathie, oder zwischen Bewunderung über das harmlos schlaue Benehmen, welches doch die verdammungswürdigsten Folgen haben konnte, und wie er zuletzt lieber zu viel als zu wenig Nachteiliges aus den kirchenpolitischen

1) Görres und Athanasius, Abschnitt 3.
2) Dito, S. 51.
3) Görres und Athanasius, S. 52.
4) Siehe Einleitung.
5) Görres und Athanasius, S. 60/62.

Machenschaften schloss.[1]) Oder stammten diese Benachteiligungen bereits aus einer inneren Gewissheit, die ihm sagte, dass die Ultramontanen schon von Anfang an die «Geschäftsträger zur Zerstörung» der Verfassung, unter Mitwirkung der Oesterreicher, spielten?[2])

Aus der Masse der ultramontanen Partei hob Laube zwei Männer ganz besonders hervor: Herrn von Radowitz und Johann Ignazius von Döllinger. Radowitz verursachte ihm einiges Kopfzerbrechen. Denn er wusste ihn anfänglich weder zu irgend einer der Parteien zu rechnen, noch wurde ihm klar, ob er liberalnationalistisch oder romfreundlich sei. Erst die Diskussion über die Posensche Frage klärte ihn endgültig darüber auf, dass der adelige Herr nichts anderes als einen «kriegerischen Mönch» vorstellte.[3])

Von Döllinger entwarf Laube ein glänzendes, durch seltene Schärfe der Charakterisierung mittels Gesichts- und Körperformen ausgezeichnetes Bild.[4]) Nur wurde er ihm in der Beurteilung als Kirchenpolitiker nicht ganz gerecht. Der Verdacht, dass alle Forderungen nach Abtrennung der Kirche vom Staat nur dazu da seien, um Rom wieder in seine alte kulturgefährliche Gewalt einzusetzen, hatte seine Berechtigung allen reinen Ultramontanen gegenüber. Döllinger war keiner von ihnen. Seine spätere gegnerische Haltung (von ca. 1857 weg, als er von Rom zurückkam) den Papstansprüchen gegenüber, bewies, dass er seine katholische Kirche ohne jegliche Hintergedanken ebenso befreien wollte, wie alle überzeugten Protestanten die ihrige.

Theodor Mundt.

Mundt's Religion und der Katholizismus.

Heine und Mundt sind verwandt durch ähnliche pantheistische Gedanken in Schriften, die zudem im selben Jahre (1835) herauskamen. Es sind Heine's «Romantische Schule» und Mundt's «Madonna». Wir stellen uns am besten mitten in den Vergleich durch Anführung der in Frage kommenden Textstellen. Heine, das wurde uns schon bei seiner Besprechung klar, huldigte einem Pantheismus,

---

[1]) Das erste deutsche Parlament, II die Nationalversammlung, Werke Bd. 37, S. 138.

[2]) Das erste deutsche Parlament, III die Reichsversammlung, Werke Bd. 38, S. 244/45.

[3]) Das erste deutsche Parlament, II die Nationalversammlung, Werke Bd. 30, S. 211.

[4]) Das erste deutsche Parlament, II die Nationalversammlung, Werke Bd. 37, S. 111 12

der dadurch, dass Gott sich in den verschiedenen Dingen nach verschiedenen Graden manifestierte, zum «aufopferungssüchtigsten Fortstreben» führte.[1]) Er hatte deshalb auch eine solche Verehrung für den St. Simonismus, weil dieser jene Erkenntnis neu angebahnt hatte. Die wichtige Formulierung der Heine'schen Einsichten heisst nun so: «Gott manifestiert sich in den Dingen mehr oder minder, er lebt in dieser beständigen Manifestation, Gott ist in der Bewegung, in der Handlung, in der Zeit, sein heliger Odem weht durch die Blätter der Geschichte, letztere ist das eigentliche Buch Gottes . . .». [2]) Mundt sagt: «So erfüllt es (das Christentum) die Bedeutung, dass Gott in die Welt gekommen ist, immer mehr und mehr, denn diese Verweltlichung Gottes durch das Christentum war nicht bloss ein einmaliger und abgeschlossener Akt der Gnade, sondern eine unendlich sich wiederholende Emanation, Diese unendlich fortdauernde Weltwertung Gottes ist die Entwicklungsfähigkeit in der Geschichte, und so ist Gott in der Geschichte ein sich entwickelnder Gott».[3])

Bei Mundt fällt auf, dass er das reine Christentum als Träger dieses Pantheismus proklamierte. Deshalb erklärte er sich auch so bestimmt gegen den St. Simonismus, der meinte, das reine Christentum verunreinen zu müssen, wenn er pantheistisch werden wollte.[4])

In der Gestalt Christi sah Mundt den Menschen, in dem Gott und Welt sich in einer Brust zusammen fanden, und das Christentum war für ihn jene Religion vom Diesseits im Jenseits und vom Jenseits im Diesseits, jener erste und würdigste Organismusgedanke, wo Geist und Leib eines bilden. Darum beurteilte er die Lehre der katholischen Asketik, die den Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch wieder aufriss, als «gottlose Verzerrung des Christentums», zumal dann, wenn er erfahren musste, dass der «Teufel des Fleisches», den man austreiben wollte, den Austreibern (Mönchen) nur umso hässlichere Streiche spielte und das, was früher Anstand war, als Laster erscheinen liess.[5])

Wenn Mundt von der Anschauung einer christlichen psychophysichen Einheit aus an gewissen Teilerscheinungen des Katholizismus bedenklich zu zweifeln begann, so sprach er ihm vom Gedanken des in der Geschichte Bewegung gewordenen Christentums aus jegliche Existenzberechtigung ab und zwar besonders dort, wo der Katholizismus zur Staatsreligion geworden war. Er tat es umso

1) Romantische Schule, Werke Bd. VII, S. 48.
2) Dito, Werke Bd. VII, S. 48/49.
3) Madonna, S. 398/99.
4) Madonna, S. 398.
5) Dito, S. 396

cher, als die Zeitereignisse nichts gegen die Richtigkeit seiner Ansichten sprechen konnten. Die Revolution in Frankreich lieferte ihm sogar den Beweis dafür, dass eine starre Religionsform in einem bewegten Lande nicht mehr genügen mochte; und Männer, wie Lamennais und Anthon Günther, führte er deshalb an, weil sie, indem sie den Strom der Geschichte, der Politik und der philosophischen Spekulation in die alte Kirche hineinleiteten, einem neuen sogenannten Bewegungskatholizismus unter vergeblichen Anstrengungen das Leben schenken wollten.[1])

Mundt und Görres.

Die Streitobjekte der gemischten Ehe in der Kölner Affäre und der Abendmahlsfrage in der protestantischen Kirche waren für Mundt Beweis genug, dass das Prinzip der Individualität, entgegen der Ansicht von Görres, «gewaltiger geworden, als die beiden Mächte des Mittelalters, Kirche und Staat, es jemals waren».[2]) Es handelte sich nun für ihn darum, zu zeigen, welche von den zwei grossen Institutionen Kirche-Staat diesem neuen und stärksten individuellen Bedürfnis am ehesten entsprechen mochte. Die katholische Kirche kam für ihn nicht in Betracht, weil er sie für eine Institution hielt, die nur von der Unfreiheit der Ungläubigen lebt[3]) und alle Einheit nur dadurch äusserlich zu dokumentieren weiss, dass sie die freie Persönlichkeit zum Martyrer macht.[4]) Aber auch die protestantische Kirche schlug er aus. Jedoch versäumte er nicht, ihr nachzurühmen, dass sie, durch die Auflösung des mittelalterlichen Verhältnisses Kirche-Staat,[5]) dem Staate ein organisches Wachstum ermöglichte. — Der organisch gewachsene Staat also kann die neue Kulturaufgabe allein übernehmen. An ihm liegt es auch, die beiden «zweideutig gewordenen Elemente» Katholizismus und Protestantismus neu zusammenzufassen, um sie im «nationalen und volkstümlichen Element des Staates, als in ihrer höheren Einheit, aufzulösen».[6])

Nachdem Mundt die neue Aufgabe des Staates umschrieben hatte, ging er zum Schluss auf die viel umstrittene Frage der Kölner Affäre über. Und hier gab er etwa folgende Meinung kund: Der seinem Wesen nach bewegungslose Katholizismus befindet sich in einer äusserst schwierigen Lage. Denn wenn er sich einem prote-

1) Madonna, S. 361/66.
2) Görres und die katholische Weltanschauung, Freihafen 2. Heft, S. 184.
3) Freihafen, S. 186.
4) Dito, S. 188.
5) Dito, S. 188/89.
6) Dito, S. 194.

stantischen und fortschrittlichen Staat einordnet, so gibt er sein Wesen auf, wenn er sich aber der Einordnung entgegensetzt, so hat er unangenehme Folgen zu befürchten.[1]) Er kann sich seine Ansprüche nur noch durch « diplomatisches Hin- und Herwenden » sichern.

Deshalb hat Preussen, das Recht auf allgemeinen Fortschritt vollständig ausgenommen, in der Kölner Affäre ganz richtig gehandelt; denn « diese Konvention, auf welche bei der Kölner Streitfrage alles ankommt, ist allerdings nichts anderes, als eine diplomatische Ausbeutung des Breves vom Papste Pius VIII., aber dies Breve scheint auch eigens dazu abgefasst, um sich diplomatisch ausbeuten zu lassen, denn trotz des vielen Jammerns und Klagens, welches es darüber enthält, dass die katholische Kirche nun an die alleräussersten Grenzen ihrer Zugeständnisse geführt sei, gestatten die allgemeinen Redensarten darin den freiesten Spielraum der Anwendung ».[2])

Mundt und der ultramontane Katholizismus.

Mundt hatte in der Madonna gezeigt, wie der starre Katholizismus mit dem 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert der ausgesprochenen Bewegung, um seine Konsequenz zu kämpfen hatte. In seiner « Völkerschau auf Reisen » von 1840 aber wies er ihm nach, dass er schon früher, in einer Auseinandersetzung mit der Geschichte, seiner Konsequenz verlustig gegangen war und zwar erstens durch die krankenpflegenden Schwestern, durch welche ein « freies und weltliches Element in den Katholizismus » gekommen war, und zweitens durch die Jesuiten, welche « durch das weltliche Eroberungssystem....., den reissenden Strom der Geschichte in die Kirche hineingeleitet » hatten.[3]) Dies war ihm ein Beweis mehr dafür, dass der Katholizismus seinem eigensten Wesen der Bewegungslosigkeit stets widersprach und widerspricht. Und dieser Widerspruch hiess bei Mundt Ultramontanismus.

Darüber aber handeln im Besondern seine « Italienischen Zustände ». Hier berichtet er von römischen Priestern in ihrer weltlichen Regentenrolle, besonders von dem Kardinal-Staatssekretär Antonelli, der kein Mittel vermied, um zu Geld und zu Vorteil zu

1) Freihafen, S. 191.
2) Freihafen, S. 191.
3) Völkerschau auf Reisen, Bd. 1, S. 53/54.

gelangen;[1]) auch weiss er, wie es im «Zauberer von Rom» Gutzkow tut, von der Mitwirkung geschickter Frauen, oder der Ausnutzung reicher englischer Tanten[2]) zu erzählen, so von der Baronin Kimsky, die mit dem Jesuitengeneral Beckx gemeinsam die Agitationen in Deutschland leitete, indem sie in Dessau als geschickten Beobachter den Nuntius Chigi installiert hatte,[3]) und vom mächtigen Anschwellen der Jesuitenbewegung, die umso gefährlicher wurde, als sie die Wissenschaft zu zerstören suchte,[4]) ebenso vom schmählichen Verrat des Papstes an sich selbst (1848), als er diese Zerstörnis mit seiner ganzen Autorität untertützte[5]) und selber an den gehässigen Disputationen gegen den Protestantismus in der Kirche S. Appolinare teilnahm, und von der erneuten katholischen Propaganda in Preussen, nachdem die Fürstin Katharina von Hohenzollern-Sigmaringen in Rom ihren Eintritt in einen Nonnenorden kundgegeben hatte.[6])

Das Hauptinteresse aber schenkt Mundt den politisch-kirchlichen Umtrieben des Jahres 1848 in Rom. Er berichtet, wie Pius eine neue Konstitution schuf, die Staatliches und Kirchliches taktvoll zu trennen suchte,[7]) und wie er, eben durch diesen gesetzgeberischen Akt, das Wesen des Papsttums verleugnete.[8]) Der Widerspruch zwischen dem Weltlichen und dem Kirchlichen scheint ihm ins Unlösbare gesteigert und eine baldige entscheidende Katastrophe unaufhaltbar.[9]) Und dieser Widerspruch, der sich in der Person des Papstes in den unglücklichsten Zwiespalt umgesetzt hatte, war im weiteren daran schuld, dass die Einigungsbewegung, die jetzt von Piemont ausging, in Rom in revolutionäre Flammen aufschlug, die Jesuiten zu versengen suchte, und den Papst zur Flucht zwang.

Heinrich König.

König und das junge Deutschland.

Wir haben König hinter das junge Deutschland gestellt, um im Vergleich zu ihm seine Stellung von der Seite unseres Themas

---

1) Rom und Pius IX., S. 54/56.
2) Dito, S. 79
3) Dito, S. 79/80 und 85/86.
4) Dito, S. 84.
5) Dito, S. 89.
6) Dito, S. 90/93.
7) Dito, S. 236.
8) Dito, S. 237.
9) «Pius IX. aber zerfiel dadurch auf das Unrettbarste mit seiner ganzen Stellung, dass er im Begriffe war, ein neues weltliches Königreich in Rom zu stiften, und sich, getrieben von den Wogen der Revolution, dem Prinzip der politischen Freiheit hingab, ohne gleichzeitig mit dem ausschliesslichen Priestertum und mit der Orthodoxen Dogmatik seiner Kirche brechen zu können» (der alte Gegensatz von Bewegung und Bewegungslosigkeit).

aus zu beleuchten und so etwas genauer zu zeichnen, als es bisher in der Literaturgeschichte geschehen ist. Schon Hans Halbeisen in seiner Dissertation[1]) hat sich, allerdings mehr vom Standpunkt des Romans aus, darum bemüht. Er sieht in König, im Gegensatz zu Adolf Stern und Richard M. Meyer, einen deutschen und nicht jungdeutschen Schriftsteller und beweist seine Behauptung mit einem Ausspruche Königs selbst und mit Aussagen von Heinrich Kurz, Mundt und Franz Dingelstedt.[2]) Wir versuchen, auf ganz selbständige Art zu unserem Urteil zu gelangen.

a) Berührungspunkte zwischen Heine und König.

Sie vertraten einen ähnlichen Pantheismus. Nur dass Heine von St. Simonistischen Ideen beeinflusst war. König fasste ihn noch weiter und erklärte die Offenbarung Gottes nach verschiedenen Graden als eine Folge des Uebergewichts der Natur über den Geist oder umgekehrt.[3])

Beide waren darin einig, dass der Katholizismus sich überlebt habe. Heine kannte deshalb gar keine deutschkatholische Kirche, König verstand unter deutschkatholisch nicht mehr etwas Katholisches, sondern etwas Christliches, « das Christentum nämlich, wie es der deutsche Geist begreift, das deutsche Herz bedarf ».[4])

Heine anerkannte die geschichtliche Notwendigkeit des früheren Katholizismus im Römerreich und der entwickelten Kirche im Mittelalter. König erklärte sie in den gleichen Zeiträumen als berechtigt, weil sie damals aus dem « Bedürfnis der Welt » so werden musste.[5])

Heine achtete die Konsequenz der katholischen Lehre. König, als abtrünniger Katholik und guter Kenner, verwarf sie aber, da sie für ihn mechanisches Gebilde, « Petrefakt », war und dem organischen Wachstum widersprach.[6]) Als Künstler konnte Heine den ganzen Zeremoniendienst geniessen. König kehrte auch hier nur den kritischen Bekenntnismenschen heraus und verwarf ihn, weil er den Christusgläubigen durch seine Sinnenberauschung vergewaltigt.[7])

1) Hans Halbeisen; Heinrich Joseph König. (Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Romans.) Phil. Diss. Münster 1915.
2) Hans Halbeisen, Diss. S. 27/28.
3) König, Rosenkranz eines Katholiken, S. 270 ff.
4) Dito, Ein Stilleben, II. Band. S. 248/49.
5) König, Aufgabe des Jahrhunderts, S. 33. Gleiche Gedanken auch im Christbaum des Lebens, Frankfurt a/M. 1831.
6) König, Rosenkranz, S. 33/34.
7) Dito, Rosenkranz, S. 133/34. Selbst Hauff's Satan erliegt den Zeremonien in der Peterskirche.

Heine verwarf, mit Voss zusammen, die Symbol- und Mythenvergleichung aus den alten Religionen, wie es die Romantiker versuchten, kurzweg als ultramontanes Gebahren. König glaubte in den vorchristlichen Religionen eine Vorahnung des kommenden Christus zu sehen und bewies mit seiner Darstellung, dass sowohl Görres, Creuzer und Konsorten, wie auch ihre Gegner, zu sehr auf die alten Priesterreligionen abstellten, um dadurch katholisch-hierarchische Zustände zu heiligen oder zu verwerfen, während er selber die Reformatoren der Priestereligionen, die Budda und Konfucius, ins Licht rückte und an sie Christus, den Ueberwinder der jüdischen Priesterreligion, anschloss.[1])

Heine war durch den St. Simonismus zum Hinweis auf Christus angeregt worden. König, ohne eine bestimmte Quellenabhängigkeit, stellte Christi Gestalt, Leben und Lehre in den Mittelpunkt seiner Bekenntnisschriften.

Beide lehnten den Altprotestantismus ab.[2])

b) Berührungspunkte zwischen Gutzkow und König.

Gutzkow's Christentum war eine Berufung an jeden Einzelnen. König sah in der « individuellen Religiosität die Krone der unsterblichen Persönlchkeit ».[3]) Gutzkow trat für Freigabe der religiösen Ueberzeugung im Staat ein, in dem Sinne, dass dieser nur noch die christliche Taufe verlangen durfte. König übersetzte solche Gedanken ins Leben und trat nach seiner Exkommunikation (1831) zu einer Gemeinde über, die das blosse Bekenntnis der christlichen Lehre verlangte.

Gutzkow erwartete von der nahen Zukunft einen notwendigen Ausgleich der physischen und moralischen Ansprüche. König lehrte, ohne Lamennais und St. Simon gelesen zu haben, dass das Christentum und Christus selbst diesen Ausgleich begünstigten.[4])

Gutzkow stand dem Deutschkatholizismus freundschaftlich gegenüber, Ronge und Czerski imponierten ihm.[5]) König betrachtete sie, wie Varnhagen (beide sind abtrünnige Katholiken), skeptischer, er sah in ihrem Beginnen nur einen Anfang.[6])

Gutzkow sah die grössten Angriffsflächen beim ultramontanen Katholizismus dort, wo er auch auf den Staat übergriff. König sprach

---

1) König, Christbaum des Lebens, S. 28 ff.
2) Dito, Christbaum des Lebens, S. 416.
3) König, Aufgabe des Jahrhunderts, S. 51 und 58.
4) Dito, Rosenkranz, S. 96/97, und Christbaum, S. 254 und 261.
5) Dies geht den jungen Gutzkow an.
6) König, Stilleben II, S. 250.

ihm seine Berechtigung ab, hauptsächlich mit Philosophemen zur Geschichte der Menschheit.

Gutzkow verkündete in der « Wally » und im « Zauberer von Rom » die Liebe als Sakrament der Ehe. König wusste mit dem Moment, wo seine junge Ehe kein Sakrament mehr hatte (eben Liebe), dass er bereits innerlich geschieden war.[1]) Seine leichtsinnig geschlossene Ehe aber löste er nicht leichtfertig. Er nahm das Eheproblem ernst und konnte sich nie mit den Ansichten von « Dudevant-Sand und ihrer Anhänger » einverstanden erklären.[2]) Aber auch der reife, ja schon der junge Gutzkow nach seinen ersten Stürmen, unterschied sich darin in nichts von König. Viel weniger noch von Börne, der ja mit so vielen französischen Ansichten in Paris bekannt wurde.

Im « Zauberer von Rom » hatte Gutzkow von einer Zukunftskirche, die den Menschen nicht band, sondern freimachte, gesprochen. König äusserte schon viel früher (1842), angeregt durch Schelling, den Glauben an ein johanneisches Christentum, welches Glauben und Forschen vereinigte und das, wenn es einer sichtbaren Kirche einmal bedurfte, dieselbe aus den « lebendigen schaffenden (also freimachenden) Kräften des Menschentums » aufbauen musste.[3])

c) Berührungspunkte zwischen Laube und König.

Laube hatte, wie Börne, das Demokratische des Christentums durch Lamennais kennen gelernt. Er lebte als junger Mann der festen Ueberzeugung, dass zu seiner Zeit, welche stärker denn je von demokratischen Bedürfnissen schwanger ging, das ursprüngliche Christentum verwirklicht werden könne. König sah das Neue des Jahrhunderts darin, dass die « Religiosität der Andacht zur Religiosität der Arbeit » werden sollte.[4]) « Ursprünglich war ja die einfache Weltanschauung und Lehre des Christentums nicht zum Prachtschmuck eines neuen Sonntags, sondern für die Not

---

1) König, Stilleben I, S. 190.

2) König, Stilleben I, S. 191. Auf diese Stelle begründete Halbeisen seinen Beweis und setzte dazu, dass König in Fulda und Hanau von keiner modernen Literaturströmung beeinflusst wurde.

3) König, Aufgabe des Jahrhunderts, S. 44/55. Königs Gedanken verraten Schelling'sche, Schleiermacher'sche und Hegel'sche Einflüsse. Wieweit überhaupt der Gedanke einer überkonfessionellen Kirche aus der romantischen Religions- und Naturphilosophie abzuleiten ist, kann hier nicht untrsucht werden.

4) König, Aufgabe des Jahrhunderts, S. 52.

des werketätigen Lebens dargeboten.» Der Kern des Christentums, der durch Jahrhunderte hindurch zur Kirche geworden war, verwandelte sich jetzt für ihn in das «christliche-beseelte Leben selbst».[1])

d) Berührungspunkte zwischen Mundt und König.

Mundt hatte die Lehre des St. Simonismus dort abgelehnt, wo sie sich anmasste, das reine Christentum umzugestalten. König brauchte keine französischen Verfälschungen, ihm war der Katholizismus Verfälschung genug, um zur richtigen Einstellung zu gelangen.

Mundt brandmarkte die katholische Lehre der Asketik als gottlose Verzerrung. König sah darin Wohllust und Sünde, ekelerregende Handlungen, Verletzungen des Körpers, die das «Siegel der Gottheit verletzten».[2])

Für Mundt war Christus die Verkörperung der Durchdringung von Gott und Mensch, von Geist und Fleisch. König sah in dieser Durchdringung das Herz des Christentums. Für beide war Jesus das Symbol der Menschwerdung Gottes.[3])

Mundt lehrte die ewige Entwicklungsfähigkeit des Christentums, nachdem es aus der Kirche ausgetreten und Geschichte geworden war. König sagte geradezu: «Das Christentum (ist) die Aufgabe unserer Geschichte». «Aber welche Jahrhunderte und Aequinoktialstürme werden noch vorübergehen, bis alle Ideen des Christentums geschichtlich ausgeführt und die Aufgabe des neuen Weltjahres gelöst sein wird?»[4])

Wir sehen, König hat mit dem jungen Deutschland ausserordentlich viel gemein, sogar mit dem eigentlichen revolutionären jungen Deutschland des Jahrzehntes zwischen 1830 und 1840, wenn wir dessen Ansichten über das Verhältnis der Geschlechter, angeregt durch französische Einflüsse, ausnehmen. Seine Religionsphilosophie und Wiedereinsetzung des wahren Christentums ist aber, an einem einzelnen jungdeutschen Schriftsteller gemessen, so überragend selbständig und eindringlich, dass er sich zu einem solchen, um einen Vergleich zu brauchen, wie ein Hegel zu Marx verhält. Zudem sind seine grundlegenden Gedanken vor der jungdeutschen Periode geäussert.[5])

---

1) König, Aufgabe des Jahrhunderts, S. 53.
2) König, Rosenkranz, S. 92/94.
3) Dito, Christbaum, S. 267.
4) Dito, Christbaum, S. 308.
5) Rosenkranz eines Katholiken, 1829. Christbaum des Lebens 1831.

Er ist weder ein direkter Fortsetzer Voss'scher Erkenntnisse, noch romantischer Bekenntnisse, er erscheint eigentlich als der Ueberwinder von Supernaturalismus und Rationalismus,[1]) als ein kleiner synthetischer Hegel, von dessen Lehre das junge Deutschland nur Bruchstücke verarbeitete.

Falsch ist sicher die Behauptung, er sei vom jungen Deutschland rundweg beeinflusst. Dies könnte allein für seine späteren Romane in Betracht kommen und zwar allein in nichtreligiösen, nichtkirchlichen Fragen, in Form- und Gattungsfragen.

König und der ultramontane Katholizismus.

Wir fassen jetzt die in den einzelnen Vergleichskapitelchen zerstreuten Hauptgedanken der Bekenntnisschriften Königs zusammen, um seine antiultramontane Kritik im Zusammenhang wiederzugeben. Sie lautet, auf den kleinsten Nenner gebracht, folgendermassen: Das Papsttum ist eine reine Priesterreligion geworden, welche moderne Bedürfnisse vergewaltigt und ausgerechnet im 19. Jahrhundert immer mehr historische Requisiten aus der Gerümpelkammer hervorholt. Christus hatte zu seiner Zeit diese Priesterreligion überwunden; jetzt muss sie ein jeder, gemäss der grossen und einfachen Sendung des Christentums, überwinden, mit einer Moral aus Selbstbestimmung, einem Glauben aus eigener Ueberzeugung und einer Anbetung Gottes aus eigener Brust. Jeder ist sein eigener Priester geworden.[2]) Rom hat alle Wahrheit verloren und zwar deshalb, weil es das Christentum für abgeschlossen erklärt und weil vor allem seine Scheinunfehlbarkeit der wahren Unfehlbarkeit des entwicklungsfähigen Christentums früher oder später doch weichen muss.[3])

Varnhagen von Ense.

Seine Tagebücher zeichnen, wie ein empfindlicher Registrierapparat, alle ultramontanen und orthodoxen Umtriebe der Zeit nach. Varnhagen war zwar von Haus aus Katholik, blieb aber frei vom Bekenntnis des Herkommens, frei in religiösen Dingen und dies aus Gewinn der Goetheschen Kultur, deren Träger sein und seiner Frau Rahel Salon bedeutete.

---

1) König, Christbaum, S. 21 ff.
2) Dito, Aufgabe des Jahrhunderts, S. 46.
3) Dito, Stilleben II, S. 248.

In seinen vielen aus dem Nachlasse gesammelten Bänden[1]) ist die ganze Geschichte Preussens während der letzten Regierungsjahre Wilhelms III. und dann während der so verheissungsvoll begonnen und kläglich reaktionär gewordenen Regierung Friedrich Wilhelms IV. zu lesen. Zudem sind sie ein wichtiges Dokument dafür, dass Friedrich Wilhelms IV. treueste Anhänger zu seinen erbittertsten Feinden werden konnten.

Die Notizen, die Varnhagen noch zur Lebenszeit Friedrich Wilhelms III. machte, drücken alle das Missbehagen über den matten, schlaffen und gedrückten Zustand in Preussen aus und tadeln, neben vielen anderen Mängeln, den politischen Eigendünkel, welchen die Regierung in den kirchlichen Kämpfen in Köln und Posen gezeigt hatte, ohne sich nur einmal der «Schwierigkeiten des Kampfes» richtig bewusst zu werden. «Eine Regierung, die den Presszwang handhabt, die es mit dem König von Hannover hält, und sogar zu den Eisenbahnen ein saures Gesicht macht, die kann allerdings gegen Rom nicht viel aufbringen, die müsste eigentlich immer an Rom sich anschliessen.»[2])

Es ist darum nicht erstaunlich, wenn Varnhagen in einer späteren Notiz vom November 1838 dieser Regierungsart die Schuld an der neuesten raschen Ausbreitung der Jesuiten[3]) zuschob und wenn er betonte, dass in Deutschland eine Lösung von römischen Einflüssen allein mit der Befreiung des Volkes, mit der Gewährung von «Pressfreiheit und Kammern» parallel gehen könne. Alles Unvermögen, so meinte er, kommt aus der Knechtschaft des Volkes, und deshalb hielt er auch die ganze «Schriftstellerei in der kölnisch-römischen Sache» für aussichtslos und «kritiklos».[4])

Am Hofe Friedrich Wilhelm IV. konstatierte Varnhagen von 1844 an eine immer stärker werdende orthodoxe Haltung, die auch den Katholiken günstig war. Er gab Urteile über Minister Thile wieder, welche diesen der Konversion zum Katholizismus verdächtigten.[5]) und schrieb selber über die Hengstenbergsche Zeitung und Anhängerschaft in den zünftigsten Ausdrücken der Verachtung.[6]) Denn «die theologische Wut dieser verfluchten Pfaffen» gegen alles Freireligiöse (Gemeinde Wislicenus etc.) konnte er nicht ertragen.[7])

1) Tagebücher, 18. März 1848, Bd. III, S. 49.
2) Tagebücher, 13. April 1838, Bd. 1, S. 87.
3) Vernhagen meint darunter die ganze römisch-hierarchische Partei. Das gleiche dürfen wir bei vielen Zeitgenossen voraussetzen. Wenn man gegen die Jesuiten schrieb, so verstand man darunter alles Ultramontane.
4) Tagebücher, 11. Nov. 1838, Bd. I, S. 112.
5) Dito, 1. Dezember 1844, Bd. II, S. 403/4.
6) Siehe Einleitung.
7) Tagebücher, 18. März 1848, Bd. III., S. 49.

Dann schwieg er sich während verschiedener Jahre über die orthodoxen Bewegungen in Preussen aus. Als man aber versuchte, den protestantischen Gottesdienst «katholischer zu machen» (und) «das Niederknien einzuführen»[1]) und es im gleichen Jahre, anlässlich des Kirchenstreits in Baden, dem König von Preussen «schmeichelte», dass der Erzbischof von Freiburg sich auf ihn berufen und seinen Schutz angefleht hatte,[2]) da trat er mit seiner Kritik wieder hervor. Denn durch solche Stimmung in Preussen musste der Ultramontanismus Fortschritte und der Deutschkatholizismus Rückschritte machen. Dem Letztern gegenüber hatte sich vornehmlich Einer viel zu Schulden kommen lassen. Es war kein anderer als der preussische Minister Eichhorn. Für ihn fand Varnhagen nur Worte der Verachtung. Wollte er doch den Deutschkatholiken, nachdem er den König hintergangen und mit Hengstenberg, Gerlach und Consorten sympathisiert hatte, die Gewissensfreiheit verkümmern.[3]) Und was das Bemühenste war, sogar der Bundestag führte im Schilde, die deutschkatholische Bewegung zu unterdrücken. «Der Bundestag! Also wiederum diese zweideutige, nichtsnutzig verfälschte, entartete Behörde zur Unterdrückung deutscher Freiheit gebraucht, im Dienste des österreichischen Fanatismus, der bayrischen Stumpfheit, der römischen Verdummung, ein Werkzeug zu Gunsten der Jesuiten; das empört mir das Herz!»[4])

Von römisch-hierarchischen Treibereien aber kritisierte Varnhagen besonders folgende: «die schändliche Abgötterei mit dem heiligen Rock» zu Trier, das heimliche und besorgniserregende Treiben der Jesuiten in den 40er Jahren,[5]) die geheime und nicht ungefährliche Arbeit des Herrn von Radowitz[6]) und das Werben der Jesuiten für ihre Seminarien, dem man in Preussen endlich einmal durch Verbot des Besuchs ihrer Anstalten ein bischen entgegen wirkte.[7]) Ein besonders empörendes Vorkommnis war für ihn der Kirchenstreit in Baden. In Freiburg hatte sich der Erzbischof das Unerhörte erlaubt, den «badischen katholischen Kirchenrat und dessen ausführende Beamten in den Bann» zu tun.[8])

---

1) Dito, 28. September 1853, Bd. X, S. 280. Siehe auch Einleitung.
2) Dito, 21. November 1853, Bd. X, S. 350.
3) Tagebücher, 2. April 1845, Bd. III, S. 55. Siehe auch Einleitung.
4) Dito, 29. April 1845, Bd. III, S. 66.
5) Dito, 1. Dezember 1844, Bd. II, S. 403.
6) Dito, 1. Dezember 1844, Bd. II, S. 404. Siehe auch: Laube und der ultramontane Katholizismus.
7) Dito, 5. August 1852, Bd. IX, S. 320.
8) Dito, 16. November 1853, Bd. X, S. 348.

Aber dabei sollte es nicht bleiben. Oesterreich, Frankreich und sogar Preussen waren als «Beschützer der katholischen Pfaffen» aufgetreten.[1]) Musste da die Kirche nicht triumphieren, wenn die Regierung feige im Hintergrund stand[2]) und es nicht einmal verhüten konnte, dass «katholische Aufwieglerschriften in den Kasernen» verteilt wurden?[3])

Wolfgang Menzel.

Der Menzel der 50er Jahre möchte uns wie ein Restaurationskonservativist vorkommen. Wenn er auch eine Zeit lang als ein treuer Anhänger der Burschenschaft galt, so sagt dies nichts gegen unser Behauptung aus. Denn deren Grundsätze, mit ihrer «Verquickung von politischer Opposition und nationalem wie religiösem Positivismus, waren eher wieder dazu angetan, im Sinne seiner frühesten Veranlagung «Einseitigkeit und Beschränktheit» hervorzurufen.[4]) Diese seine Naturanlage aber hatte ihn aus der pietistischen Luft der schlesischen Heimat in die Welt jener germanisch-christlichen Romantiker von der Art der Heidelbergertrösteinsamkeitdichter getrieben,[5]) und dort wurde alles andere als Liberalismus gepflegt.

Seine Redaktionstätigkeit des Stuttgarter Literaturblattes war «vaterländisch-romantisch» und freiheitsfreundlich bis in die 40er Jahre hinein.[6]) Noch zeigte er bis zu seinem polternden Angriff auf Gutzkow zu kosmopolitischen, nichtnationalen und antikirchlichen Einflüssen ein nicht ganz eindeutiges Lächeln. Die Verderbnis aber, die Paris über das junge Deutschland gebracht hatte, führte ihn dazu, dass er sich gegenüber allem Ausländischen und Deutschfremden und feindlichen einkapselte. So nahm er nicht nur Stellung gegen Frankreich, sondern auch gegen Rom.

Seine Neujahrsbetrachtungen im Literaturblatt unter dem Titel «In Sachen der Kirche» (1845) geben das Bild eines Menschen, der in einige Prinzipien festgefahren ist und die ganze Welt damit vergewaltigt. Einheit, Ordnung, Sittlichkeit, Gläubigkeit und allem übergeordnet ein germanisch-christlicher Nationalismus bedeuten sein unabänderliches Programm. Dass die Kulturbewegung im Rhythmus von Ordnung, Gewohnheit, Anarchie ging und geht, davon schien er nichts mehr zu wissen.

---

1) Tagebücher, 21. November 1853, Bd. X, S. 350.
2) Dito, 30. November 1853, Bd. X, S. 358.
3) Dito, 20. Dezember 1853, Bd. X, S. 382/83.
4) Proelss, S. 272.
5) Dito, S. 270.
6) Dito, S. 273.

Der Gedankengang der Schrift ist kurz folgender: Das 18. Jahrhundert schenkte Deutschland geistige Einheit und Sittlichkeit, die Romantik bereicherte beide um innige Gläubigkeit und versuchte, alles zusammen in einem Reich politischer und kirchlicher Ordnung zum Ausdruck zu bringen. Schon hatten sich die beiden Konfessionen, im liberalen Katholizismus und der protestantischen katholisierenden Romantik,[1]) gegenseitig freundschaftlich beeinflusst, da zerstörte die ultramontane Presse der römischen Katholiken das schöne Einvernehmen.

Die protestantische Seite, die sich dieses Fremdkörpers durch umso grössere kirchliche Einigkeit hätte erwehren können, zerfiel in uneinige Teile, von denen einzelne sogar schändlich dem Atheismus huldigten (Hegelianer und Hengstenbergianer).[2]) Daran aber war auch nur wieder ein gemeiner Schädling schuld, die französische Presse.

Wir wollen nicht weiter verfolgen, wie sich Menzel gegenüber Frankreich aussprach,[3]) auf welche Weise er die protestantische Theologie der atheistischen Verphilosophierung bezichtigte,[4]) wie er den Protestanten vorwarf, dass sie keinen Begriff von einer Kirche hätten[5]) und sie in Bausch und Bogen verdammten,[6]) warum er mit Recht forderte, dass der Staat die Kirche befreien müsste damit sie ihm helfen könnte, gegen Rom stark zu werden;[7]) weshalb er für protestantisch-kirchliche Vertretung in Konzilien eintrat,[8]) mit welcher Unermüdlichkeit er den Protestanten die Weisheit einträufelte, den antinationalen französischen Einfluss zu überwinden;[9]) nein wir wollen, um zu unserem Thema zurückzukommen, sehen, wie er sich den italienischen Einwirkungen gegenüber verhielt.

Menzel begann damit, den Geist des Katholizismus, den die Romantik meinte, demjenigen des Jesuitismus gegenüberzustellen. Er versuchte es auf dem wenig bekannten Wege einer Art Stil- und Architekturcharaktereologie, indem er die schönen und einzigartigen Kathedralen der Gotik mit den « geschmacklosen Kirchenbauten » der Jesuiten (Jesuitenstil) verglich und von da aus einerseits auf die naive Gläubigkeit des Mittelalters und anderseits auf

1) Siehe Einleitung.
2) Siehe Einleitung.
3) In Sachen der Kirche, S. 13 ff.
4) Dito, S. 18, 21, 33. Siehe auch Einleitug, Hegel und Schule.
5) Dito, S. 23.
6) Dito, S. 32.
7) Dito, S. 35/36.
8) Dito, S. 41 und 43.
9) In Sachen der Kirche, S. 47/8.

die laxe Moral und Verderbtheit des ultramontanen Katholizismus schloss.[1]) Dann verfolgte er die Verbreitung der verschiedenen Stile in Europa und fand, dass im Norden mehr gotische, im Süden hingegen mehr heidnische und jesuitische Merkmale anzutreffen seien. Wenn er nun noch daran erinnerte, dass in Rom alle sakralen Gebäude von solchen südlichen Geschmacklosigkeiten strotzten, so hatte er sein Ziel erreicht.

Das Hauptgewicht seiner Angriffe aber verlegte Menzel auf die Auseinandersetzungen mit der ultramontanen Presse.[2]) Er korrigierte ihre Behauptung vom Abfall der protestantischen Kirche, entsetzte sich über die Erklärung der Negativität der Arbeit der grossen Dichter, Philosophen, Geschichtsschreiber und Naturforscher und geriet in Zorn über die Verspottung des vergeblichen patriotischen Einheitsbemühens in Deutschland, welche aus der ultramontanen Ueberzeugung heraus entsprang, dass ja die Einheit durch nichts als die römische Kirche erlangt werden könne.[3]) Das Unerhörteste dieses Verleumdungsverfahrens sah Menzel aber doch darin, dass man es nicht bei der Gegenwart bewenden liess, sondern die Geschichte verfälschte und alles auf Rom zuschnitt.[4]) Deutsche Kaiser, Helden, Denker verschwieg oder verurteilte man einfach, sofern sie dem Papst nicht den Pantoffel geküsst hatten, und strich grosse Stellen aus den Blättern der Geschichte « pechschwarz » an, weil sie zu deutsch waren.[5])

Schande, so bedünkte es ihn, dass sogar deutsche Historiker sich zu solcher Unwürdigkeit verstanden hatten.[6])

Auf die gemeine Beleidigung der Jesuiten, dass der Protestantismus nur ein miserables Bastardprodukt sei, gezeugt in slavisch-germanischer Begattung, wusste er überhaupt nichts mehr zu antworten.

So war alle Romantik vergewaltigt worden, aller liberale Katholizismus mit seiner Seele, ausgefüllt vom deutschen Kulturgut des 18. Jahrhunderts, ausgerottet.[7]) Von einer deutsch-nationalen Kirche blieb nur noch die Erinnerung an den freien und deutschen Wessenberg.[8])

---

1) In Sachen der Kirche, S. 5.
2) Mit der ultramontanen Presse meinte Menzel jedenfalls den «Katholik» die Würzburgerzeitung, die historisch-politischen Blätter in München etc. Auf welche Weise die Civiltà cattolica ultramontane Hilfe leistete. Siehe Einleitung.
3) In Sachen der Kirche, S. 8.
4) In Sachen der Kirche, S. 9/10.
5) Dito, S. 10.
6) Siehe Voss über verschiedene katholisierende Historiker.
7) In Sachen der Kirche, S. 11.
8) Siehe Einleitung.

Ja, Menzel musste es wohl oder übel zugeben, der « welsche Jesuit » zwang und zwingt den « deutschen Schüler » mehr und mehr zu einem urdeutschen Geschmack. Das aber sollte ihm nie gelingen, den schöpferischen Protestanten sich gelehrig zu machen.[1])

Menzel ist der erste, der uns mit einem so ausgesprochenen National- und Rassenbewusstsein entgegentritt. In ihm wird es uns klar, wie alle, die seines Blutes und Sinnes waren, notwendig gegen die jesuitischen Vergewaltigungen eines unabänderlichen, fremden, römischen Schemas erregt aufbrausen mussten. Vom römischen Standpunkt aus aber begreifen wir ebenso gut, wie gerade im 19. Jahrhundert die Kirche ihre verzweifelten ultramontanen Anstrengungen machte.

Schade für Menzel war nur, dass er in Folge seiner Veranlagung und Programmhärte durch die 48er Revolutionen und zufolge der enormen geistigen Verschiebungen und der Zersplitterung der protestantischen Kirche verzweifelte und mehr und mehr dahin abschwenkte, wo er seine alte geliebte Einheit und Ordnung fand: nämlich zur katholischen Kirche. Da diese jedoch, nach seinen eigenen Ausführungen, im eigentlichen Sinn nicht mehr vorhanden war, liess er ihren Geist in späteren Schriften, wie den Roman « Furore », fortleben. Das gedankliche Gerippe darin ist ganz dasselbe wie in jener Schrift von 1845. Jedenfalls hatte er es auch später in Allem beibehalten. Nur die Entrüstung gegen den Jesuitenorden schien gewichen zu sein. Dass er dem Geist und Zweck der Kirche so ganz entsprach und ihre volle Einheit und Ordnung wieder herzustellen versuchte, imponierte ihm doch ein wenig.[2])

In seiner « Geschichte der letzten 40 Jahre » (1816—1856, geschrieben 1857) zeigte er für die römische Taktik und das neue katholisch-kirchliche Massenbewusstsein ein so natürliches Verständnis, dass sogar Urteile über ihn reif wurden, die ihn zum Ultramontanen stempeln wollten.

1) In Sachen der Kirche, S. 12.
2) Furore, II. Teil, S. 169.

protestantischen Kirche verzweifelte und mehr dahin abschwenkte,

III.

Der Kampf in künstlerischer Form.

Mitteilungen aus den Memoiren des Satans.

Wie E. Th. A. Hoffmann vereinigte Hauff eine phantastische Art mit dem Blick ins Ideale und einer klaren Wirklichkeitsschau. Nur war er kein eigentlicher Romantiker, sondern zehrte mehr von romantischen Einflüssen. Sie strömen besonders in seinen Märchen, die aber die spezifisch romantische Religiosität fast ganz vermissen lassen. In den Mitteilungen aus den Memoiren des Satans von 1826 können wir sie nur noch in der äusseren Form erkennen. Der Geist aber ist der, welcher das junge Deutschland vorbereitet hat. Gleich rasch im Naturell, ähnlich beeinflussbar wie Hauff, war auch Tieck, und auch er hat, einst ganz in der Romantik verwurzelt, den Bogen bis zum jungen Deutschland gespannt.

Man sollte annehmen, dass Hauff, die katholisierende und historisierende Romantik verständig und ohne Seitenblick auf Rom zu beurteilen, eher der Mann war, als der alte Voss. Wenn wir aber seinen Kardinal « Rocco » in den Mitteilungen darüber reden hören, so werden wir eines anderen belehrt. Dieser Rocco hat nämlich Agenturberichte aus Deutschland in den Händen, die erzählen, wie « fromm, heilig und mystisch » die Jugend auf den Universitäten sei, und wie deshalb die Sympathien für den Katholizismus von Tag zu Tag stärker würden. Er singt sogar einem gewissen Professor Crusado, dessen symbolisches, viele Andere verhüllendes Dunkel Unzählige für die römische Religion empfänglich mache, ein besonderes Loblied und beschliesst, zur Unterstützung des professoralen Wirkens, Deutschland mit vermehrten Jesuitensendungen zu bedenken.[1]) Crusado aber ist der uns schon berüchtigt bekannte Creuzer, dem Voss in viel detaillierterer Form die Leviten gelesen hatte.

Es erscheint schwer, in einer Schrift, wie der vorliegenden, herauszufinden, wie der Autor sich zum reinen Katholizismus stellt, da man über diesen selbst kaum ein gutes Wort vernimmt. In einer Satire werden zwar notwendig die schlechten, lächerlichen und unzeitgemässen Auswüchse einer Sache gerupft und gezupft, und deshalb könnte man den voreiligen Schluss ziehen, dass alles, was hier vom Katholizismus vorgeführt wird, nur seine ultramontane Einstellung betreffen solle.

1) Memoiren, S. 259 bes 260.

Die satirischen Ausfälle selbst mögen uns lehren, ob diese Mutmassung stimmt: Der Satan bekommt eine Nase voll von katholischer Religion, als er bei seinem ersten Romaufenthalt in der Karwoche an den Lamentationen in der sixtinischen Kapelle teilnimmt. Widerwillig tut er mit, staunt nur immer über die Macht der Täuschung der Ritualien, ärgert sich über den monotonen Lamentationsgesang und betrachtet alles als Farce. Wie kann man sich da nur unterkriegen lassen? Aber er sollte selbst eines anderen belehrt werden, und diese Farce am eigenen Leib erfahren. Denn jetzt erlöschen immer mehr und mehr Kerzen, Gesang und Musik in der Dunkelheit wirken stärker und stärker, dann aber setzt aus dem hintersten Chor ein so hohes «dolce der Wehmut» ein, dass der Ungläubigste, und mit ihm Satan, verfliessen muss.[1])

Dieses Vortäuschen und Vorspielen wird nun sogar zur eigentlichen Theateraufführung gesteigert, aber zum Theater im Fegfeuer. Hier wo der Satan mit dem englischen Lord, dem deutschen Baron, dem französischen Marquis zuschaut, entdeckt letzterer plötzlich den «heiligen» Ludwig XVIII. von Frankreich (gestorben 1824) und um ihn herum seinen jesuitischen Tross, diese «verdammten Kutten» die sein «schönes Vaterland in die Kapuze stecken» wollten.[2])

Dem schliesst sich gleich eine Scene von Ludwig's Nachfolger, von dem reaktionären Karl X. und von seiner Unterordnung unter die römischen Wünsche an, wo Missionäre (Jesuiten) eine grosse Prozession mit falsch- und modegläubigen hohen Herrschaften anführen, wo das hohe Militär mit Kerzen und heiligen Fahnen wandelt und am Schluss der Affe Joko, der von Theater und Protestantismus zum wahren Glauben bekehrt werden soll, in die Kirche gegeisselt wird.[3])

Den Schluss des Werkes aber füllt die verzwickte Intriguengeschichte aus, in welcher Cardinal Rocco den Kapitän West, der eine deutsche Adelige in Rom heftig liebt, wieder in die Arme seiner früheren Geliebten, der Spanierin Donna Ines zurückführt und ihn trotz seiner ehrlichen deutschprotestantischen Haltung zum Katholizismus bekehrt. Rocco geht ans Werk mit einer Seele, die schwärzer ist als die Satans, welche Gesetze fälscht und pharisäisch genannt werden kann.[4]) Mit den schlauesten Mitteln sucht er West zu fangen. Durch Tränen der anwesenden Ines, durch eine Liste der grossen Konvertiten in Deutschland, England und Frankreich

1) Memoiren, S. 98/100.
2) Dito, S. 226.
3) Memoiren, S. 231/33.
4) Dito, S. 249.

und dadurch, dass er die eigene Kirche zur Brandversicherungsanstalt gegen die Hölle und alles ihm dienende mit einer jesuitischen Sophistik mundgerecht macht. So stark fühlt er sich in seinem Siegerbewusstsein, dass er seine Mittel den Uneingeweihten, wie ein Zauberer vor der Vorstellung, zuerst vorzeigt. Seine Mittel aber sind, ausser jesuitischer Detektivschulung, Geld, eigene schöne Nichten, Orden, zu vergebende Ehrenstellen etc.[1]) Kurz, er steckt seine Nase in alle erdenklichen weltlichen und privaten Sachen, nur nie in die Kirche.

Bevor wir nun weitere Details der Handlung geben können, müssen wir folgende kurze Bemerkung einschalten: Wie Voss gemäss seiner Generation im Protestantismus selber den Altprotestantismus verfolgte, so war Hauff darin der Jüngere, dass er die teilprotestantische Form, die im 19. Jahrhundert speziell die Aufklärung verfolgte, den reinen, noch nicht mit dem Altprotestantismus unierten Pietismus, aufs Krasseste persiflierte, den Pietismus, welcher glaubte, die ganze Welt in mystischer Verzückung gefressen zu haben und deshalb gegen alles protestierte, gegen den Papst, den Staat, die eigene Kirche.

Ein deutscher Pietist von solcher Färbung tritt also jetzt in den Gang der Dinge ein, um den Kapitän West aus den Klauen der höllischen Geistlichkeit herauszureissen. Und um das Mass der Lächerlichkeit voll zu machen, stellt ihn Hauff dem Kardinal direkt gegenüber, wobei die klägliche Haltung des Deutschen, im Vergleich zur weltmännischen Gewandtheit des Römers, misslich genug abfällt. Die Rede des Pietisten mit ihrem engen Horizont, ihren alttestamentlichen Flüchen, ihren Verwünschungen und bombastischen Wendungen aus der Offenbarung Johannes aber schliff der Dichter zu einem zweischneidigen Schwert aus, das nicht nur dem mystizistischen Pietismus Wunden schlägt, sondern auch mit den exaltierten Ausdrücken gegen Papst, römische Mission und Jesuitenriecherei in ganz Europa, gegen das Bemühen des heiligen Stuhles, die ganze Welt unter seine Füsse zu bringen, stets dem Ultramontanismus die scharfe Schneide zukehrt.[2])

Unsere Mutmassung vom Anfang, im Hinblick auf die obigen Ausführungen, stimmt also. Und wenn wir Satan glauben können, so lässt Hauff nicht einmal die heidnisch beeindruckten und seelenfängerischen Ritualien gelten, was den indirekten Schluss auf die blosse Anerkennung des rein frühchristlichen, oder «christkatholischen» Katholizismus provozieren muss.

1) Memoiren, S. 305.
2) Memoiren, S. 286/89.

Ernst Raupach.
Die Hohenstaufendramen.

Ueber Raupach's Hohenstaufendramen (1829—36 entstanden) ist bereits im Jahre 1912 eine eingehende Arbeit erschienen.[1]) Da ihre durch ausführliche Beweise erlangten Ergebniss mit den von uns gefundenen, bis auf eine Ausnahme, übereinstimmen, so bleibt uns nur übrig, die Wolff'schen und unsere Resultate hier zusammenzustellen.

Raupach's Hohenstaufendramen sind, trotz aller Geschichte, keine historischen Dramen. Kleinliche Aeusserlichkeiten geben allein die Zeit an. Im Uebrigen erscheinen sowohl alle Gestalten, als auch alle Zustände bloss als Deckmantel für moderne Geschehnisse und deren führende Männer. Da Raupach die hohe Gunst seines Königs Friedrich Wilhelm III., in dessen Regierungszeit die Unterdrückung der Freiheitsbewegung und der Kampf gegen die katholische Kirche siegreich durchgeführt wurde, erlangen will, stellt er die Auseinandersetzungen der Hohenstaufen mit ihren Untertanen und mit dem Papst in den Vordergrund seiner Theaterstücke. Die Parallelität der Dramen «Friedrich (II.) und Gregor» und «Friedrich's (II.) Tod» mit den staatlich-kirchlichen Reibereien zwischen Napoleon und Pius VII. ist unverkennbar. «Friedrich und Gregor» verrät ausserdem eine so starke Anlehnung an den ganzen preussisch-römischen Mischehenstreit, der in der Absetzung des Erzbischof's von Droste in Köln gipfelte, dass eine Umdatierung des Schauspiels von 1832 auf 1836 oder Frühjahr 1837 notwendig wird.[2])

Raupach's eigene Stellung nun zur Freiheit des Bürgers und der Kirche ist die eines aufgeklärten Absolutisten. Sein Theater ist didaktisch und rationalistisch und deshalb erscheinen die Gestalten als Schablonen, als personifizierte Regeln, aus denen man Moral machen kann. Die Typen der Hohenstaufen vertreten durchwegs «Erkenntnis und Recht», die Typen der Päpste, Welfen und ihrer Anhänger jedoch stets «Willkür und Wahn». Für die geschichtliche Notwendigkeit der mittelalterlichen Kirche, für die feste Ordnung, in welche sie den Menschen einfügte, hat Raupach überhaupt keine Worte. Dafür überschüttet er den ganzen Katholizsmus mit dem schmutzigsten Hass und beweist neuerdings damit, dass es ihm gar nicht um historche Dramen zu tun war. Kein Wunder, wenn deshalb die geistlichen Gegenspieler schwarz in schwarz gemalt werden, um die Lichtgestalten der fürstlichen

1) Eduard Wolff, Raupach's Hohenstaufendramen, Phil. Diss. Leipzig 1912.

2) Wolff, Diss. S. 36.

Helden umso klarer von ihnen abzuheben. Ob Alexander, ob Gregor, ob Innozenz, ob Kardinal, ob niederes Mitglied des Klerus, alle werden entwürdigt zu Spitzbuben, Heuchlern, Habgierigen, Intoleranten und gänzlich verweltlichten Seelen. Wir führen zum Schluss einige Beispiele an. Der Vatikan wird folgendermassen gekennzeichnet:

« Nicht wie es heisst, ein Dom des heil'gen Glaubens,
Vielmehr ein Haus der Lust und Schwelgerei,
Ein Haus geheimer Ränke, böser Listen,
Ein grosses weites Kauf- und Wechslerhaus,
Wo man von nichts als Sporteln, Taxen, Steuern,
Lehnzins und Peterspfennig reden hört,
Und, wie man sagt, der Papst mit eigener Hand
Das Gold und Silber wägt, das er empfängt. »[1])

Eine Unterredung zwischen Papst Innozenz und Kardinal Gregor[2]) soll zeigen, dass der Papst aller moralischen Gewalt über seine Kardinäle verlustig gegangen ist und mit den hohen Geistlichen über die Geschäfte der Kirche zu Rate geht, wie wenn ein Gauner mit seinen Komplizen neue Streiche ausdenkt.

Wie Raupach aber über die päpstlich Gesinnten, in diesem Falle die Ordenritter, denkt, das mögen uns Friedrich's II. Worte erschliessen:

« Dagegen ist fürwahr der Papst ein Gott.
Er ist mein Feind, er kämpft auf Tod und Leben,
Doch um ein grosses Ziel mit würd,gen Mitteln (?),
Die Christenheit erregt er wider mich,
Und Höll und Himmel führt er in die Schlacht.
Die schmutz'gen Pfaffen hier verbünden sich
Mit Metzen und Banditen — pfui! mir ekelt ».[3])

Wir würden aber, und hier gehen wir über Wolff hinaus, dem Dramatiker Unrecht tun, wenn wir nicht auch bemerkten, dass es für ihn, neben den ultramontanen, auch eine Art redlicher Katholiken gab. Sie lassen sich zwar rasch aufzählen. Da ist zuerst der eudämonistisch angehauchte Mönch, welcher dem Kaiser Barbarossa auf dem Schlachtfeld von Legnano den wahrsten Segen, den er in seinem ganzen Leben empfing, spendet und mit dem ihm unbekannten Grossen das Glück der Völker bespricht, für welches allein die saubere Trennung zwischen päpstlicher und kaiserlicher

---

1) Friedrich und Gregor, 5. Aufzug, I. Auftritt, Werke Bd.X, S. 146.
2) Friedrich II. Tod, 2. Aufzug, V. Auftritt, Werke Bd. X, S. 246 ff.
3) Friedrich II. im Morgenlande, III. Aufzug, 6. Auftritt, Werke Bd. IX. S. 112.

Gewalt bürgen kann.[1]) Als Zweiter figuriert derjenige, welcher jenen Traum der Kompetenzentrennung, durch die Forderung der Entweltlichung der Kirche und Aufrichtung der alten idealen Apostelkirche, erfüllen wollte, nämlich Arnold von Brescia. Raupach führt ihn zwar nicht in die Handlung ein, aber er schenkt ihm in Herzog Heinrich einen warmen Fürsprecher.[2])

Der dritte ist Kardinal Colonna, welcher, von Friedrichs II. majestätischer Rechtlichkeit überzeugt, es wagt, dem Papst seine «schnöden Erdenmittel» vorzuhalten und zu beweisen, dass er ein Mensch wie andere, ein reiner Wahlpapst sei und deshalb der Nichtanerkennung seiner Wähler (Kardinalskollegium) durch Amtsfehler verfallen könne.[3])

Für dieselbe Ansicht tritt auch York in der grossen Genueser-Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe ein. Nur dass er noch einen Schritt weiter geht und erklärt, seine Dienerschaft allein unter Gott und nicht den Papst zu stellen.[4])

Wir gehen kaum fehl, wenn wir in Raupach, sofern er sich nun einmal mit dem Katholizismus abzufinden hatte, einen Befürworter der febronianischen Bewegung, die sich eng an die Grundsätze des Gallikanismus anschloss, vermuten. Es würde ja auch zu seinem aufgeklärten Absolutismus ganz ausgezeichnet passen. Oder wollte er mit seinen wenigen guten Priestern die deutsche katholische Geistlichkeit zu Wessenbergianern anfeuern? Das wissen wir nun freilich nicht zu entscheiden.

Carl Immermann.

Kaiser Friedrich II. (unter Berücksichtigung der Epigonen).

Immermann hatte noch etwas vom Romantiker in sich, als er seinen Kaiser Friedrich II. (1828 erschienen) schrieb. Und wie die meisten Romantiker, so fühlte auch er sich zur katholischen Kirche hingezogen. Zudem blieb das katholische Münster, wo er lebte, wo Fritz von Stolberg konvertiert hatte, wo die Fürstin Galyczin den Ton angab, wo Clemens von Droste als Generalvikar des Bistums amtierte, bevor er nach Köln gerufen wurde, nicht ohne

1) Friedrich I. und Alexander, IV. Aufzug, 2. Auftritt, Werke Bd. V, S. 292/95.
2) Friedrich I. und Mailand, II. Aufzug, 1. Auftritt, Werke Bd. V, S. 56.
3) Friedrich II. und Gregor, II. Aufzug, 7. Auftritt, Werke Bd. X, S. 98/101.
4) Friedrich II. und Gregor, IV. Aufzug, 2. Auftritt, Werke Bd. X, S. 119.

Wirkung auf ihn. Viel direkter aber beeinflussten ihn die Lektüre von Calderons Werken und der häufige Verkehr mit dem «Konvertiten und Nazarener» Wilhelm Schadow während der Entstehungszeit des Hohenstaufendramas.[1])

Wie Novalis, so hatte es auch ihm die Einheit und die Ordnung der katholischen Kirche angetan. Der Protestantismus schien ihm als «Kirche faktisch nicht mehr zu existieren, sich vielmehr in die beiden gegenkirchlichen Richtungen, nämlich Indifferentimus und Separatismus, aufgelöst zu haben».[2])

Eine dieser separatistischen Seiten, den Pietismus jener Zeit, parodierte er (siehe auch Hauff) in seinem Lustspiel der «Schule der Frommen» von 1829, nach dem alten Thema der Heuchelei hinter der Maske der Frömmigkeit als einen «Tartuffe allemand»[3]). Auch in seinen «Epigonen» (1823—35) zeigte er sich ihm wenig hold. Denn da wächst unter den protestantischen Arbeitern des Oheims, durch ihre sitzende Arbeit unterstützt, eine pietistische Gemeinde auf, «in welcher die Erweckten predigten und Jedermann mit der Gnade des Herrn, dem Blute des Lammes, und wie die Schlagworte jener Herde sonst noch heissen mögen, gewandt umzuspringen wusste».[4])

Diese Art «bewusster und sich vortragender Religiosität» auf protestantischer, aber auch auf katholischer Seite verabscheute Immermann.[5]) Er dachte kirchlich bedingt und liess alle Gläubigkeit nur gelten, wenn sie ihr Herkommen aus einem festen kirchlichen Muttergrunde nicht verleugnete. In seiner Zeit erschienen ihm nur noch die Menschen wahrhaft fromm, die ohne solche künstlich Aufpeitschung der Aussenwelt nie Anlass geben, gläubig zu erscheinen.

Die Beschreibung des zum Katholizismus bekehrten, närrischen und fantastischen Priesters, dem Alles Stoff für seine «Pönitenzmühle» wird und der mit einer «casuistischen Grausamkeit» im Innern der Herzogin Irrtum auf Irrtum häuft, sie an sich verzweifeln macht, anstatt ihr zu helfen, und damit in eine grosse Familie Zersetzung bringt, verrät des Dichters Hass nur allzudeutlich.[6]) Diesem geistlichen krankheiterregenden Schmarotzer gegenüber steht aber der Oberhirt der Diözese, ein Mann der echten Frömmigkeit, der weiss, dass «dem Katholizismus nur noch durch

1) Deetjen, Diss. S. 132 und 133.
2) Deetjen, Diss. S. 133.
3) Immermann, Werke 14. Teil, S. 291.
4) Epigonen, III, Buch7, Werke 7. Teil, S. 26.
5) Dito, Buch 8, Werke 7. Teil, S. 143.
6) Dito, Buch 8, Werke 7. Teil, S. 143/45.

eine heitere Verständigkeit zu helfen» ist, der «trübliche Fanatiker durchaus nicht liebte und alle Versuche, eine gemachte Devotion und Rigorosität früherer Zeiten wieder hervorzubringen, bei jeder Gelegenheit streng zurückgewiesen hatte»[1]) und stets an das unverfälschte Dogma glaubt.

In solchen Worten liegt die Ansicht eines liberalen und idealen Katholizismus, wie ihn Hirscher, Sailer, Möhler und andere vertraten (siehe Einleitung). Wie diese war auch Immermann dogmengläubig, allerdings in Bezug auf das Dogma, das sich ganz an die heilige Schrift anschliesst, untermischt nun aber mit einer Art von romantischem Pantheismus.[2])

Aehnlich veranlagt erscheint Friedrich II. und doch muss er im Drama die Welt verlieren, weil er sich gegen die Kirche und damit gegen die Weltfundamente, welche sie versinnbildlicht, aufgelehnt hat. So wurde Immermann's Kaiser Friedrich II. das einzige Hohenstaufendrama, das den Sieg der Kirche über die kaiserliche Macht bedeutet.

Diese Grundtendenz des Werkes wird uns erklärlich durch das, was wir im Anfang unseres Kapitels schrieben, und bestätigt durch einen zitierten Ausspruch Deetjens; nämlich, dass diese Tendenz nur aus einer «vorübergehenden Täuschung des Dichters über die Bedürfnisse seines Gemüts» entsprungen war.[3])

Alles in allem aber lehrt es uns, dass der Dichter für einen reinen kirchlichen Katholizismus eintrat, und lässt uns, durch die Aussagen über den neophytischen Priester unterstützt, annehmen, dass die schlechte Kehrseite des Katholizismus, der Ultramontanismus, seiner Kritik in seinem Drama Kaiser Friedrich II. erliegen musste.

Meine Behauptungen lassen sich stützen durch einen Brief Immermann's an Beer vom 13. Juni 1828, als dieser ihm von München aus mitgeteilt hatte, dass man dort sein Drama nur aufführen wolle, wenn die für den Katholizismus anstössigen Stellen ausgemerzt würden.[4]) Er schrieb ihm zurück, dass er alle Stellen, die gegen das Dogma gingen, zu streichen gewillt sei. Das Religionsgespräch mit Enzius und die Angriffe gegen «die weltliche Hierarchie» aber dürfe und könne er nicht ausmerzen, wenn die ganze Dichtung darunter nicht leiden solle.

In richtiger Erkenntnis hat Immermann die grossen Staatsaktionen in menschliche Handlungen und rein menschliche Motive umgestaltet. Falsch war nur sein Glaube, dass die Motive, die

1) Epigonen III, Buch VIII, Werke 7. Teil, S. 146.
2) Deetjen, Diss. S. 92.
3) Dito, Diss. S. 133.
4) Werke 17. Teil, S. 157/58.

damals Papst und Kaiser zu ihrem Ringen um die Obermacht geführt hatten, von der Gegenwart nicht mehr begriffen würden.[1]) Zu solcher Ansicht konnte er damals kommen, weil er einseitig vom modernen Staat ausging. Die Kölner Vorgänge von 1837 aber zwangen ihn dann doch zur Korrektur seiner früheren Ueberzeugungen.

Kardinal Octavian Ubaldini, päpstlicher Legat, und der Erzbischof von Palermo stehen sich wie der Ultramontane und der Christlichkatholische gegenüber. Ubaldini glaubt an die Göttlichkeit aller irdischen Institutionen, an die Vertreterrolle des Papstes auf Erden und die natürliche Unterstellung alles weltlichen unter ihn.[2]) Vergeblich erklärt sich ihm der Kaiser für eine friedliche Scheidung zwischen Staat und Kirche, als einer höheren und ebenso natürlichen Trennung zwischen allem Irdischen und allem Geistlichen. Unbedenklich bedient sich der Kardinal der Waffenhilfe derer, die sich vom Kaiser politisch frei machen wollen, setzt sich selbst über seinen Papst hinweg, zerreisst dessen Breve, das noch einmal zur friedlichen Beilegung des grossen Streites mahnt, machtgierig, throntrunken, gewillt, über Innozenz zur höchsten Würde wegzuschreiten, wie ein königlicher Minister seinem eigenen König gegenüber. Und um das Mass voll zu machen, greift er selber zum Schwert und benützt geschickt die Uneinigkeit der Welfen in ihrer Führerwahl, um sich zum Feldherrn, als der «Kirche Fechter, Fürst und Sohn» auszurufen.[3]) Darauf stürzt er sich in den Kampf und ficht höhnend und grossmäulig gegen den Kaiser selbst. Im Triumphzug führt er dessen Sohn Enzius daher, befiehlt die Krone dem Papste vorzulegen und macht sich an die Verfolgung des nach Apulien geflohenen Friedrich II., um Gott durch dessen Tod wieder zu versöhnen.[4])

Hier aber im Kloster von Firenzuola, wo der sterbende Kaiser als beichtender und gläubiger Christ Zuflucht gefunden hat und wo Ubaldini frech und kirchenschänderisch sein Werk krönen will, tritt ihm der Erzbischof von Palermo entgegen, vor dessen unglaublich schöner und starker Religiosität auch der Frechste der Frechen still werden muss.

Beide fordern den Kaiser im Namen der Kirche, der Kardinal im Namen der ecclesia militans, der Erzbischof im Namen der «alleinigen, seligmachenden, katholischen» Kirche, die alle in ihren Schoss Flüchtenden friedlich aufnimmt und nicht durch Men-

1) Werke, S. 154.
2) Friedrich II., I. Aufzug, 7. Auftritt.
3) Friedrich II., IV. Aufzug, 1. Auftritt.
4) Dito, IV. Aufzug, 12. Auftritt.

schen, denn allein durch die «Ewigen» richtet.[1]) Ubaldini verlangt ihn als Gebannten, der Erzbischof erklärt ihn frei vom Banne, weil er ihn seines Glaubens fand und sein Glaube der alleinseligmachende ist. Der Kardinal droht dem Erzbischof bei seinem Haupte, der waffenklirrende Priester erhebt sein Schwert gegen den friedlichen Klostermann, der ihm die Bilder der Heiligen entgegenhält und seine Märtyrerentschlossenheit, die in den lutherischen Worten gipfelt: «Gott helfe mir, ich kann nicht anders».[2])

Wenn wir Ubaldinis Persönlichkeit an unserer Definition des Ultramontanismus messen, so ist sie charakterisiert durch das nurmenschliche Element, das sie in die Kirche trägt, durch ihre fanatisch papale Gesinnung, welche sogar gegen eigene Geistlichkeit gerichtet ist, durch ihre steife Ueberzeugung der Untrennbarkeit von Religion und Politik und ihre gewalttätig-inquisitorischen Handlungen.

Münchhausen.

Immermann's Katholikenfreundlichkeit war wirklich nur eine vorübergehende. Denn sie hing weniger von einer inneren Ueberzeugung ab, als von vielen guten Eindrücken. Wenn diese letztern nun durch kirchlich-reaktionäre Strömungen eher verschlechtert wurden und parallel dazu des Dichters Weltanschauung mehr und mehr ihrer jungliberalen Bestimmung entgegenging, so musste die Entfremdung nur umso notwendiger kommen. Darüber geben uns die Aufzeichnungen Immermann's, anlässlich der Absetzung des Erzbischof's von Köln, genügend Auskunft. «Schon dass die Gedanken der Menschen einmal auf einen geistigen Punkt hingerichtet worden sind ist ein Vorteil; noch besser aber ist es, dass die Gegensätze aus ihrer halben Verhüllung hervorgetreten sind und jeder sich wieder auf seinen Standpunkt hat besinnen lernen. Mancher wird besserer Protestant geworden sein, seit er sieht, welch ein Wesen doch noch in der heutigen katholischen Kirche umherschleicht».[3])

Auf seinen Standpunkt wollte sich auch Immermann immer mehr besinnen. Er schrieb seinen Münchhausen (1839) und widmete ein kleines Kapitel, genannt Gedanken in einer Krypte,[4]) seiner letzten und innersten Ueberzeugung. Und um es gleich vorweg zu nehmen, es sind die gleichen Gedanken, wie diejenigen der jungdeutschen Zeitgenossen.

Der Schriftsteller in der Krypte verkündet für den neuen Lebenswillen, welcher den Himmel und den Tod im Unterbewusstsein zurückgedrängt hat, eine neue Religion. Dabei lehnt er jeden

---

1) Friedrich II, V. Aufzug, 5. Auftritt.
2) Dito, V. Aufzug, 6. Auftritt.
3) Werke I. Teil, S. LXXVII (Einleitung von Robert Boxberger).
4) Münchhausen, 6. Buch, 17. Kapitel, Werke III. Teil, S. 192/97.

Kompromiss mit der christlichen Kunst und der Hierarchie strikte ab, und zwar deshalb, weil sie völlig unwirksame und damit ausscheidbare Faktoren geworden sind. « Rom kann noch donnern und blitzen, es kann von mancher säuerlichen Stimmung ausgebeutet werden, es kann sogar noch grossen Nutzen stiften durch Verbindung mit tüchtigen Welfen, allzu tölpelhaften Ghibellinen gegenüber; aber sein Regiment ist vorbei, seitdem selbst mancher Bauer weiss, dass man der Sonne nicht gebieten dürfe, um die Erde zu laufen.» Immermann will aber nicht etwa ein Neues an Stelle des Christentums setzen. Dieses soll nur seiner ursprünglichen Bestimmung zugeführt werden und als eine von Ewigkeit zu Ewigkeit sich fortzeugende Tatsache jedem Weltalter gerecht werden. Um dies zu erreichen, müssen jedoch alle Verpflichtungen gegenüber tridentinischen Dogmen und symbolischen Büchern (geht den Altprotestantismus an), ja selbst dem Evangelientext, dahinfallen. Erst dann kann der Gläubige zum wahrhaft Gläubigen werden, wenn er sich als letztes Glied der Kette der ganzen katholischen und protestantischen Kirchengeschichte fühlt und sein Dogma über das unzulängliche Wort hinaus geht. Und nur so ist der Mensch würdig, « von der Erde auf neue Weise Besitz zu nehmen.»

Christian Dietrich Grabbe.

Kaiser Heinrich VI.

Grabbes Stellung zum ultramontanen Katholizismus ist rasch umschrieben. Denn sein « Kaiser Friedrich Barbarossa » und « Kaiser Heinrich VI » (1829—30) sind im wesentlichen Heldendramen, in denen die Auseinandersetzung Kirche-Staat nur am Rande der Handlung steht. Päpste und Priester treten nicht als eigentliche Gegenspieler auf. Sie zeigen nur, wie die Majestäten möglichst reibungslos mit ihnen fertig werden. Barbarossa verständigt sich, gleich wie der Rotbart Raupach's, nur viel diplomatischer und klüger, mit dem obersten Kirchenfürst. Heinrich gebärdet sich, wie bei Raupach, herrisch, nur ist er soviel mehr grabbesk, als er die seit Herzog Theodor von Gothland her bekannten Züge despotischer Bestimmtheit bis zur fast grausamen Härte aufweist. Er ist zwar kein Dreinschläger, der römischen Gewalt gegenüber tretzt er nicht wie ein nordischer Haudegen, und er hat viel schnellwirkendere Medizin als Schwert oder Wissenschaft und Aufklärung. Stolz, Missachtung, weltmännische Nichtbeachtung sind seine Mittel.

Auf der Reichsversammlung[1]) in Hagenau würdigt er den päpstlichen Nuntius keines Blickes und keines Wortes. Selbst in

1) Kaiser Heinrich VI., III. Akt, 1. Scene, Werke Bd. I.

Sachen, wo seine lehensuntertänigen Fürsten den römischen Stuhl als letzte und höchste Instanz anzurufen raten, entscheidet er Kraft der Bestimmungen des Wormser Konkordates durch kaiserlichen Spruch.

Seinem Kanzler aber, der dem beharrlichen, stets in die Verhandlung fallenden Römling sein Unterfangen verweisen will schneidet er die Rede mitten entzwei mit den herrischen Worten, die mehr sind als alle modernen seitenlangen Programmentwürfe:

« Himmel,
Mein bester Kanzler, lass durch Deinen Eifer,
Dich nicht verführen. Alles, alles thu, nur nicht
Antworten! — Gerade dadurch ist der Papst
So gross geworden. Hätten meine Ahnen
Nicht allzuoft der Ehre ihn gewürdigt,
Mit Worten seine Worte zu erwidern,
Statt dessen stolz geschwiegen, rasch gehandelt,
Nie fand er Anlass vielen Lärm zu machen,
Und unbeachtet wäre sein Geschrei
Verklungen. Unser Widerspruch nur schaffte
Ihm Wert. »

Grabbes Heinrich tut nichts anderes als Laube im Athanasius,[1]) der im Kampf gegen Rom vorschlug, den Papst einfach wie Luft zu behandeln. Am meisten aber werden wir hier an den Exjesuiten Hoensbroech erinnert, der als wirksamste Abwehrmassregel empfiehlt: Das religiöse Haupt der katholischen Kirche nur und ausschliesslich seiner religiösen Stellung entsprechend zu behandeln, seine « weltlich-politischen Anmassungen » mit all ihren äussern « höfisch-fürstlichen Formen » (Nuntiaturen, päpstliche Ordens- und Uniformverleihungen, Uniformen beim offiziellen Verkehr der katholischen Bischöfe mit den Vertretern des Staates etc.) « unberücksichtigt » und unerwidert zu lassen.[2])

Carl Gutzkow.

Maha Guru.

In seinem « Maha Guru », der « Geschichte eines Gottes », die Gutzkow, erst 22 jährig, im Jahre 1833 verfasste, liess er viele satirische Streiflichter auf Priesterherrschaft, Theokratie, Mönchstum und Jesuitismus in Europa huschen. Er hatte sich dazu in den Osten geflüchtet (Schuld daran war die Zensur), wo ja die Romantiker, Symboliker und Mythologiker den Ursitz des Katholizismus ver-

1) Laube, Athanasius, Leipzig 1838, S. 9.
2) Hoensbroech, Der Ultramontanismus. Sein Wesen und seine Bekämpfung, 2. Auflage, Berlin 1898, S. 259/60.

mutet hatten, und zwar in dem innersten Osten, nach Tibet. Dort fand er, wie Friedrich Schlegel in Indien (siehe Heine darüber), seine Vorbilder für europäische Inquisition, Jesuitismus und ultramontane Konzilbestimmungen.

Hali Jong, der Vorsteher einer Götzenmanufactur[1]) steht unter der Anklage einer vorschriftswidrigen Aenderung der Proportionen zwischen Nase und «Oberlefze» seiner Göttergesichter. Kläger sind die Ketzerrichter, die schwarzen Gylongs (in Europa die Dominikaner), die sich vom Engel Gya ableiten. Sie lassen ihre Beobachtungen von einem extra einberufenen Konzil sanktionieren, wo man die «Formationen mit den bestehenden kanonischen Bestimmungen» (angespielt auf die katholischen Konzile und ihre starren ultramontanen Forderungen) vergleicht[2]) und herausfindet, dass die «Wirksamkeit der Götter» durch die ketzerische Verlängerung der Distanz zwischen Nase und Mund angezweifelt wurde.[3])

Hali Jong wird, nachdem er sich der Geistlichkeit gestellt hatte, in den Kerker geworfen (die Kerker der Inquisition; siehe auch Zauberer von Rom), kurz darauf aber daraus befreit, dann von den Gylongs unter militärischer Hilfe (Thron und Altar in Europa) wieder eingefangen und vor das hohe Inquisitionsgericht gestellt. Hier verkündet ihm der Grossinquisitor das strenge Urteil, weil er vom 10. Kanon im «87. allerheiligsten Konzil» abgewichen war, der blossen «pseudokanonischen Nase» wegen.[4]) Und die tiefere Urteilsbegründung fasst er in die dogmatischen Ausführungen, dass die Kirche unveränderlich sei, und alles, «was diese Eigenschaft beeinträchtigen könnte», radikal unterdrückt werden müsse[5]) und dass moderne Kunstströmungen, die sich enger an die Natur anlehnten (der Heine'sche Sensualismus), überhaupt nicht mit dem «tiefsinnigen Symbol, das der Künstler nur nach der Angabe des Priesters zu fertigen hat» (der Heine'sche Spiritualismus), konkurrieren könnten.[6])

Daraufhin erfährt der Angeklagte das Märtyrium aller Ketzer, die Tötung unter ungeheurer Akklamation der ganzen Priesterschaft.

Dieser letzte Akt darf aber nicht auf zeitgenössisch europäische Verhältnisse übertragen werden. Es mag hier allerdings an die Einleitung unserer Arbeit erinnert werden, nach welcher die Civiltà cattolica zwei Jahrzehnte später die Todesstrafe wieder in Vorschlag brachte.

---

1) Auch im Zauberer von Rom spielt der Manufakturwarenhandel von Heiligen- und Mariengestalten eine Rolle.
2) Maha Guru, Werke Bd. VI, S. 160.
3) Dito, Werke, Bd. VI, S. 161.
4) Dito, Werke Bd. VI, S. 278.
5) Dito, Werke Bd. VI, S. 282.
6) Maha Guru, Werke Bd. VI, S. 283.

Der Zauberer von Rom. (Erschienen 1858/61).

Es war eine Behandlung von sozial-ethischen, kirchlich-ethischen, katholisch-kirchlichen und kirchlich-staatlichen Fragen, anknüpfend an tatsächliche Begebenheiten der Jahre zwischen 1837/1855 ca., wie sie nur einem wahrhaft grossen Geist gelingen konnte.

Else Drewes hat in einer Dissertation,[1]) allerdings noch mit erheblichen Lücken, versucht, zu zeigen, mit welcher Gewissenhaftigkeit der Autor seine gestellte Aufgabe des Zeitromans, des Romans des Nebeneinander, der unterschiedlichsten Auswirkung einer Erscheinung in den verschiedenen Ländern (im Gegensatz zur hegelschen Geschichtsauffassung des Nacheinander), anfasste.

Da uns die Einleitung unserer Schrift für die Zeit, in der der Roman spielt, den genügend plastischen Hintergrund bereits geliefert hat, können wir diese äussere Hülle nach Möglichkeit abstreifen, um den Kern des Werkes bloss zu legen.

a) Das Eheproblem und die Religion.

Das Eheproblem steht in der Mitte des Romans. Jene Zeit des jungen Deutschland bedeutete vor allem auch eine Neueinstellung der beiden Geschlechter zu einander. Die kirchliche Ehe mit ihren starren Forderungen konnte nicht mehr genügen. Gutzkow musste dies, sogar als Protestant, am eigenen Leibe erfahren. Die Strenggläubigkeit der Mutter seiner jungen Braut hatte die Trennung von dem « Gottesleugner » zuwege gebracht. Ihre Autorität und diejenige der Kirche galten mehr als selbst die hingebendste Liebe.

Das stand nun für ihn fest: Alle kirchliche Heiligung einer Ehe, die nicht auf Liebe beruhte, war in den Wind gesprochen. Die Liebe ist das Sakrament der Ehe und nichts anderes. So lautete auch das Hauptthema in der Wally und darum verfuhr er in den Lucindebriefen mit den « Vikaren des Himmels », den orthodoxen Geistlichen, welche dieses Sakrament nicht kennen wollten, in so radikaler Art.

Im Zauberer von Rom galt es, die Formen der gemischten und unteilbaren katholischen Ehe zu brechen. Nicht durch protestantische Stellungnahme, sondern durch eine Haltung über den Konfessionen sollte es möglich werden. Wir erinnern uns an Gutzkow's Religionsphilosophie. Dort sah er die Rettung des Christentums in der Zurückführung auf seinen Kern und in der Ersetzung der Kirche

---

[1]) Else Drewes, Quellenstudien zu Gutzkow's Zauberer von Rom, phil. Diss. Berlin 1921, M. S.

durch religiöse Wahlverwandtschaften. Jetzt, also etwa zwanzig Jahre später, führte er diese Ansichten durch Vorschläge zu ihrer Verwirklichung, oder durch gänzliche Kursänderung, weiter aus.

Die beste Religion, die Gutzkow sich denken kann, ist die auf die « Erkenntnisse der tiefsten und edelsten Möglichkeiten und Fähigkeiten » der « Menschenbrust » begründete. Liebe, Ehe, Freundschaft, Sitte, die schöne menschliche Natur, vermögen die vollste « Bürgschaft » für « wahre Gottesnähe » zu gewähren.[1]) Die Liebe, welche also die Gesetze dieser schönen Natur zum Sittengesetz und zum göttlichen Willen erhebt, das ist die echte Liebe.[2])

So musste die Religion ganz allein persönliches Verhältnis zu Gott werden und die Kirche wurde nun nicht mehr einfach verneint, wie früher, nein sogar als Helferin empfunden, aber nur sofern sie das persönliche Verhältnis zu Gott nicht störte. Von diesem Gesichtspunkt aus konnte auch der Katholizismus regeneriert werden, aber nur dann, wenn er zum Voraus auf den Zwang, gegenüber dem Einzelnen, innerhalb kirchlicher Gemeinschaft zu leben, verzichtete, nicht mehr auf Autorität baute und das Gewissen nicht mehr vergewaltigte.

In den Gestalten der Kardinäle Ambrosi[3]) und Bonaventura[4]), der wahrhaft humanen katholischen Geistlichen, gibt Gutzkow den erwähnten Gedanken Fleisch und Blut. Die beiden Priester leben nur noch der schönen Ueberzeugung, die katholische Kirche erstehen zu lassen aus den Bedürfnissen des menschlichen Gemüts, das geläutert hervorgegangen ist aus einem Geist, der es verstanden hat, die Bibel im Hinblick auf die Person des Heilandes richtig zu erfassen. Sie wollen ein Gotteshaus erbauen, in dem die Messe wie immer erklingen mag, zwar nicht mehr lateinisch, sondern in der Landessprache, und nicht unter dem Schein des Opfers, sondern in rein mystischer Verklärung, um dem Herzen wohl zu tun. Die Predigt allein ist ihnen nicht mehr Inhalt genug, den gläubigen Menschen zu erfüllen. Ihre Religion erscheint weder protestantisch, noch katholisch, sondern ungetrübt christlich.[5])

Aus der reinen Welt seiner überkonfessionellen Religion stieg nun Gutzkow in die kranke Luft des ultramontanen Katholizismus herab, um dessen offensichtlichsten Schaden, die Ehelosigkeit der Priester, aufzudecken. Er schilderte an drastischen Einzelfällen die krasse Gegensätzlichkeit zwischen Lehre und Leben der Geistlichen,

---

1) Zauberer von Rom, Bd. II, S. 450.
2) Dito, Bd. I, S. 545.
3) Zauberer von Rom, Bd. II, S. 671.
4) Dito, Bd. II, S. 465.
5) Dito, Bd. II, S. 592/93.

ihre Hirngespinste und Neurosen, welche auf unterdrückter oder perverser Sexualität beruhten und ihre gegenseitige Notzüchtigung und menschenverächterische Gehässigkeit in Klöstern und andern Gemeinschaften.[1]) Die Schuld an der ganzen verderblichen Einrichtung schrieb er der gregorianischen Kirche zu und empörte sich über ihre Dogmen, welche die Frauenwürde in den Schmutz ziehen. Das war aber nur ein Auftakt zu der weiteren Anklage, welche die Vergewaltigung aller emanzipierten weltlich katholischen Bürger durch enge Ehegesetze zur Ursache hatte[2]), und die Gutzkow in den Mund einzelner Gestalten legte.

Da ist zuerst Monika, die junge religiöse Sucherin, welche den Glauben an die Göttlichkeit der katholischen Kirche deshalb aufgegeben hat, weil man ihr eine neue Liebe verbot.[3]) Die Gräfin Camphausen lebt der gleichen Ansicht und beschuldigt die Kirche, die Ehe anstatt der Liebe (Wallymotiv) zum Sakrament gemacht zu haben.[4]) Federigo,[5]) der waldensische Einsiedler im Silaswalde in Süditalien, hat sich aus der Welt in die Einsamkeit geflüchtet, um, unter geschickter Vorspiegelung seines Todes, seiner Frau zu ermöglichen, eine Wahlehe einzugehen. Ein heldischer Akt sittlicher Ueberwindung, der ihn zum grossen Märtyrer der Wahlehe verklärt.[6]) Sein letztes Schreiben vor der Einkerkerung durch die Inquisitoren geisselt den Ehezwang bei zwingendem Grund der Scheidung und die notwendig daraus entspringende Verwilderung der Sitten und des Herzens. Vor allem aber gilt seine Anklage der Vergöttlichung der Priester, durch deren frivolen Willen, welcher tyrannisch über irdisches und himmlisches Wohl bestimmen darf, die Menschen und Gott verunehrt wurden.[7])

Dies Letztere war für Gutzkow ein so wesentlicher Punkt, dass er sich mit dem Schreiben Federigos nicht begnügte. Seine Religion, welche ja die reinste und unmittelbarste Beziehung zu Gott bedeutete, musste ihre letzte Rechtfertigung durch Mittel, die er aus dem kläglichen Widerspruch der katholischen Lehren selbst gewann, erhalten. Er fand sie in der Lehre von der Intention und in der Person des einwandfreien und wahrhaft gläubigen Bonaventura.

Dieser wird nun von einem Priester namens Leo Perl ohne Intention getauft. Das heisst soviel, als dass er überhaupt nicht ge-

1) Zauberer von Rom. Bd. I, S. 418 ff.
2) Zauberer von Rom, Bd. I, S. 277, 519, 546 ff. und Bd. II, S. 158.
3) Dito, Bd. I, S. 544.
4) Dito, Bd. I, S. 519.
5) Dito, Bd. II, S. 469.
6) Dito, Bd. I, S. 353 und Bd. II, S. 664.
7) Dito, Bd. II, S. 694/95.

tauft war, denn eine kirchliche Funktion, welche ohne die Absicht und Richtung des Willens vollzogen wird, ist ungültig.[1]) Trotzdem bringt es Bonaventura zum Kardinal und Gutzkow lässt ihn, um den Triumpf vollzumachen, sogar zum Papst wählen.[1a]) Also ein Ungetaufter, ein Heide sass auf dem heiligen Stuhl zu Rom. Der gottgläubige Priester hatte über den dogmengläubigen gesiegt und die Anmassung eines katholischen Geistlichen, über das Schicksal eines Menschen im Namen Gottes frech zu bestimmen, ihre beschämendste Blosstellung erfahren.[2])

b) Die Zaubergewalt Roms.

Den Hauptteil der Handlung nimmt die Geschichte der genialen Zaubergewalt Roms ein, mit deren Hilfe — und zwar durch die Person einer gewissen Angiolina[3]) und eines weltlichlebenden Jesuiten mit Namen Terschka[4]) — der protestantische Graf Hugo Salem-Camphausen in Wien, welcher Erbe ansehnlicher katholischer Güter in Westfalen war,[4a]) katholisch gemacht und mit dem westfälischen Adelsfräulein Paula von Dorste-Camphausen[5]) vermählt werden sollte, um so katholisches Land und Kapital der Kirche dienstbar zu erhalten.

Was Gutzkow früher in theoretischen Schriften prinzipiell gegen den Ultramontanismus geschrieben hatte, das erschien jetzt in der Abfolge einer unglaublich komplizierten Romanhandlung. Wir wollen hier nur folgendes herausheben: Oesterreich kommt auch hier schlecht weg. Ihm wird die Schuld an der Verjesuitierung Deutschlands in die Schuhe geschoben und der schlaue Metternich muss hören, dass er sich, allein um die Staats- und Fürsteninteressen zu wahren, von den noch viel schlaueren Violettstrümpfen (Jesuiten) übertölpeln liess.[6]) Uebertölpeln aber heisst für Gutzkow Konkordate durchsetzen, jegliche Revolution bekämpfen, alle neue technische Errungenschaft und Wirtschaftskraft am Orte verfluchen, dem Index nachhaltige Wirkung verschaffen und Philosophien und neue Glaubens- und Lebenslehren unterdrücken.[7])

1) Zauberer von Rom, Bd. II, S. 337/38.
1a) Dito, Bd. II, S. 714.
2) Dito, Bd. II, S. 584.
3) Dito, Bd. II, S. 159.
4) Dito, Bd. I, S. 446.
4a) Dito, Bd. II, S. 158.
5) Dito, Bd. I, S. 396.
6) Zauberer von Rom, Bd. II, S. 455/56.
7) Dito, Bd. II, S. 157.

Die Folgen der österreichischen Schuld an Deutschland verlegte der Autor nun in die individuelle Tätigkeit verschiedener Priester in Deutschland. Beda Hunnius z. B. fordert, dass jede Universität, welche unkatholische Wissenschaften lehrt, erledigt, alles Abgeschaffte wieder aufgenommen und der Beichtstuhl, der das wirksamste Mittel für die Regierung Roms bedeutet, neu belebt werden müsste.[1]) Der Prediger Müllenhoff[2]) hat es durch seine jesuitisch aufgewirbelten Strafreden bereits zu Stande gebracht, seiner Gemeinde beizubringen, dass der weltliche Bürger freiwillig dem Willen der Kirche und der Priester zu folgen habe, in allem, sogar in Staatsangelegenheiten. Und um seinen Untergebenen die Aufgabe zu erleichtern, schafft er ihnen ein sogenanntes Rügengericht, das kleinere Händel unter den Gemeindegliedern schlichten soll, und nicht jeden Plunder gleich an die Instanz des Landrates und der staatlichen Gerichte verweisen zu müssen. Er selber aber übernimmt die Kontrolle über das Privatleben und die Lektüre seiner Lieben in der Form von Hausbesuchen.[3])

Bis dahin war die geschickte kirchliche Einkreisungskunst von Priestern selbst ausgeübt worden. Gutzkow aber führte auch Fälle an, wo Rom sinnlich-reizende und geistig-raffinierte Frauen angestellt hatte, um bei Fürsten und Intellektuellen, ja sogar bei hohen geistlichen Würdenträgern selbst, auf die Rechnung zu kommen. — So erreicht es der Kardinal Fefelotti, unter Mithilfe der Emissärin Lucinde und zweier geadelter Tänzerinnen am Landestheater des betreffenden Landesherrn, diesen zu einem für Rom günstigen Konkordat zu bewegen.[4]) In Rom selbst hält Lucinde ihre «ultramontanen Donnerstage» ab[5]) und im Hause der Herzogin Amarillas, der Freundin des Kardinals Ceccone,[6]) werden sämtliche verzwickten Pläne geschmiedet, neue Leute als Helfer eingeführt, oder verdächtige und gefährliche Individuen, indem man sie zu sich einlädt, beobachtet. Olympia aber, die erwachsene Tochter des Priesters (!) Ceccone, wickelt die ganze römische Geistlichkeit um ihre Finger.[7]) Was sie sich einmal in ihrer bestimmten und rassigen Art in den Kopf gesetzt hat, das geht unfehlbar seiner Ausführung entgegen. Ihrer Gunst hat es Bonaventura zu verdanken, dass ihn der Papst zum Erzbischofsamte von Robillante beruft,[8]) und allein durch ihre

1) Zauberer von Rom, Bd. I, S. 235/36 und S. 525.
2) Dito, Bd. I, S. 649 ff.
3) Zauberer von Rom, Bd. I, S. 653 ff, Kapitel «Katholische innere Mission».
4) Zauberer von Rom, Bd. II, S. 662.
5) Dito, Bd. II, S. 660.
6) Dito, Bd. II, S. 405.
7) Dito, Bd. II, S. 157.
8) Dito, Bd. II, S. 501.

Vermittlung wird Benno von Assclin, welcher unter der römischen Anklage der Anteilnahme an mazzinischen oder giobertischen Umtrieben steht,[1]) aus der Gefangenschaft befreit.[2])

Von den zahllosen Missständen im Kirchenstaate, wie z. B. über die von den Jesuiten unterhaltenen Räuberbanden, welche hemmungslos alles Gefährliche unschädlich machten, wollen wir nicht weiter berichten.[3]) Sie sind in Geschichtswerken überall nachzulesen.

Seine besondere Aufmerksamkeit aber widmete Gutzkow der taktisch klugen und überaus fruchtbaren Organisationstätigkeit des Jesuitenordens. Mit einem wahren Feldherrenwohlbehagen verfolgte er das engmaschige, über Italien und Mitteleuropa ausgeworfene Netz, welches das ganze vom Spätmittelalter noch hergeleitete Männer- und Frauenordensystem nicht fein überdeckte, sondern kreuz und quer überschnitt, wo neue Damenvereinigungen alte zu verdrängen suchten,[4]) wichtige Männervereine entstanden, welche sich geschickt an politische Parteiungen anlehnten[5]) und sogar die Wahlen mitbestimmten[6]) und überall der marianische Bund mit seiner Gliederung in Rosen, Rosenstöcke und Rosengärten[7]) allmählich die gesamte katholische Welt unter seiner Leitung vereinigte.[8])

Für unsere ganze rasche Uebersicht haben wir nur das Notwendigste, das prinzipiell in Frage kommende, mit den entsprechenden Beispielen angeführt. Den Roman in seiner ganzen Weite auszuschöpfen, würde eine eigene Arbeit erfordern.

Heinrich Laube.

Die Böhminger.

Für unser Thema kommt allein das VII. Kapitel des II. Bandes in Betracht. Milieu ist das München der historisch-politischen Blätter, an deren Spitze Görres arbeitete. Das heisst für Laube:

---

1) Die Anhänger Mazzinis waren für ein einiges Italien unter Ausrottung des Papsttums. Sie traten für die ähnlichen christlichen Ideale ein wie die Jungdeutschen und die St. Simonisten. Die Anhänger Giobertis wollten Einigung durch Rom, aber durch eine gereinigte und fortschrittliche Hierarchie. Die Jesuiten sollten bis auf den letzten Mann erledigt werden

2) Bauberer von Rom, Bd. II, S. 499.

3) Zauerer von Rom, Bd. II, S. 392/93.

4) Dito, Bd. II, S. 549.

5) Dito, Bd. I, S. 389.

6) Dito, Bd. II, S. 551, siehe auch Einleitung.

7) 15 Personen bilden eine Rose, 11 Rosen einen Rosenstock, und 15 Rosenstöcke einen Rosengarten, der also insgesamt 2475 Personen enthält.

8) Zauberer von Rom, Bd. II, S. 242.

Der Fürst hat Angst vor allem, was nach Revolution riecht und sucht nach Anlehnung bei der Priesterschaft und kirchlich-gesinnten Intellektuellen, um die Seelen der Untertanen wieder besser in die Gewalt zu bekommen. Es geht aber um mehr als blosse Annäherung, es geht um die egoistische Interessengemeinschaft von Staat und Kirche gegen den freiheitsbedürftigen Bürger. Und diese speziellere Gattung behandelt unser Kapitel.

Es handelt von der priesterlichen Nebenregierung in München, die ihren Sitz auf der einsamen « Engelsburg » hat und deren oberster Leiter ein römischer Monsignore ist, welchem der weltliche Rat Sörger als willensstarker und unzweideutiger Katholik zur Seite steht. Herr von Labe, nach Laube ein « ministerielles Genie », geht als kluger Mittler zwischen weltlichem und geistigem Hof hin und her und versteht es ausgezeichnet, dem geistlichen Würdenträger unbemerkt das nötige Abhängigkeitsgefühl gegenüber König und Ministerium zu infiltrieren. Die gedeihliche Zusammenarbeit der beiden Instanzen aber wird erst in der Haltung zum Hambacherfest eindeutig herausgearbeitet. Und hier zeichnet nun Laube mit grossem Geschick die unglaublich raffinierte Kunst der Münchner Engelsburg nach, womit sie versuchte, jenem politischen Feste einen revolutionären Anstrich zu geben, welcher dem Staate dann die Berechtigung verschaffen sollte, die ihm verdächtigen Individuen hinter Schloss und Riegel zu setzen.

Gustav Kühne.

Kühne war der Herzensfreund Mundt's als Schüler, Student und Jungdeutscher. Sie erfuhren dieselben Bildungseinflüsse, unterschieden sich aber durch ihr Temperament. Nach Proelss erschien Kühne mehr als Mensch von « philosophischer Durchbildung » von « massvollem Urteil » und von « gebildetem Verstand ».[1]) Während Mundt[2]) und die anderen jungen Schriftsteller von Anfang an revolutionär auftraten, blieb Kühne in seiner « Wartburgfeier » von 1831 und den « beiden Magdalenen oder die Rückkehr aus Russland » 1833 neutral. Erst 1835 in « eine Quarantaine im Irrenhause » zollte er, von Mundt und Gutzkow stark beeinflusst, der modernsten Haltung seinen Tribut. Neben den üblichen zeitgemässen Reflektionen aber galt seine Schrift vor allem als das Dokument eines abtrünnigen Hegelschülers, der sehnsüchtig nach Tat und Leben verlangte.

1) Allg. d. Biogr. Bd. 51, Leipzig 06, S. 431/35.
2) Mundt in der Novelle « Madelon oder die Romantiker in Paris » 1833.

Auch Gutzkow und Mundt gingen den schmerzlichen Weg von Hegel's Abstraktionen zu realen Anschauungen, nur legten sie die Strecke rascher zurück als Kühne. Diesem hatte die hegel'sche Zucht, stets in Gegensätzen zu denken, die leidenschaftliche Verfechtung einer persönlichen festen Ueberzeugung wesentlich erschwert. Solcher Nachteil, soweit er die theoretische Stellungnahme zum jungen Deutschland betraf, wurde in seinen Novellen und Romanen, welche religiöse und kirchliche Dinge behandelten, und die für uns speziell in Betracht kommen, zur gerechten Beurteilung von Spiel und Gegenspiel, von konfessionellen Gegensätzen.

Der Keim des religiösen Dialektikers, der die verschiedenen Lehren als überzeugter Protestant taktvoll gegeneinander zu kehren weiss, und der später in der Legende « Christus auf der Wanderschaft » (1870) und in « Wittenberg und Rom, Klosternovellen aus Luthers Zeit » (1876) zu voller Frucht erwachsen war, lag bereits in ihm.

Diese eben betonte gerechte Beurteilung konfessioneller Gegensätze schloss jedoch eine Kritik an ultramontanen Erscheinungen nicht aus. Sie erschien aber in historischem Gewande und wurde durch kunstvolle Technik des Romans oder der Novelle so auf ein Minimum reduziert, dass man sie überhaupt nicht als Kritik aufzufassen wagen würde, wenn man nicht Belege in der Hand hätte, welche Kühne's antiultramontane Einstellung beweisen.

Die Klosternovellen (1838).

Kühne hatte den Stoff aus einer Zeit gewählt, in der die Staatsraison und die starren jesuitischen Maximen dramatisch aufeinanderprallen mussten. Es erscheint nun typisch für den Jungdeutschen wie er die neuen staatspolitischen Tendenzen im Frankreich Heinrich's IV. charakterisiert. Das Regime des Monarchen und seines trefflichen Ministers Sully ist deshalb heilbringend, weil es den Bürger nicht mehr nach konfessionellen Gegensätzen bevorzugt oder benachteiligt. « Es war ein grosser Gedanke des neuen Zeitgeistes, dass der Staat ohne Kirche, ohne vorherrschende geistliche Gewissensherrschaft bestehen, und nur so bestehen könne. » « Persönlich gründete sich dieser Satz bei Sully auf religiöse Indifferenz, in der Geschichte aber stellte sich später dies Glaubensbekenntnis als eine Tatsache des allgemeinen Bewusstseins hin. »[1]) Die Kirche hatte bis jetzt den Bürger stets auf das Glück des Himmelreichs verwiesen, Sully nun versuchte ihm das

1) Klosternovellen, 2. Bd., S. 51.

irdische Glück zu geben durch Finanzreformen, Förderung des Ackerbaues, des Gewerbes und des Seehandels. Und mit irdisch beglückten Völkern allein konnten die Vormachtsansprüche der Kirche wirksam zunichte gemacht werden.[1])

Den Verlauf des jesuitischen Gegenspiels nun halten wir mit folgenden Punkten fest. Infolge der Bedingungen des Papstes bei der Ehescheidung Heinrich's IV. und auf Grund der Ueberlegung, dass man die jesuitischen Intriguen an den Höfen der Habsburger-Spanier paralysieren könne, wird die im Jahre 1589 des Königsmordes schuldig erklärte und landesverwiesene Gesellschaft Jesu wieder in Frankreich eingeführt.[2])

Der König sucht sie sogar mit seiner Grosszügigkeit zu gewinnen, Sully glaubt sie im eigenen Lande besser beobachten zu können. Der Orden setzt sich äusserst geschickt und unaufdringlich wieder im Lande fest.[3]) Er fordert gar nichts und schafft sich nur guten Leumund, um möglichst rasch wieder in Besitz von Lehre und Disziplin zu gelangen. Dies gelingt ihm auch. Denn in Paris kann, durch die einem starken Bedürfnis der Aristokratie entsprechende Einrichtung einer Pension im Collegium Clairmont, ein so bestimmender Einfluss auf die Regierung gewonnen werden, dass den Vätern der Gesellschaft die freie Lehrtätigkeit gestattet wird. In diesem Kollegium nun arbeitet man an einer Neubearbeitung des Buches von Johann Mariana, welches den Königsmord, wenn er nur von Gott gewollt sei, beschönigte. Und er musste ja Gott gefällig sein, da Heinrich durch seine Staatsmaxime und seinen Bund mit den deutschen Fürsten das Papsttum offensichtlich gefährdete. Ein abtrünniger Mitarbeiter an dieser Neuausgabe des Marianischen Buches, Thomassin mit Namen, erscheint vor Sully und warnt ihn. Er verrät ihm die Pläne der Jesuiten und ihre überaus raffinierte Handlungsweise zur Vorbereitung des Mordes, die dahin ging, in ganz Europa Propheten zu öffentlichen Auftritten zu bewegen, welche kummervollen Antlitzes den « schnellen Tod » des « IV. Heinrich's » voraussagen, oder ganz allgemein ein grosses Gottesgericht verkünden mussten, um so die « Frucht langsam reif » werden zu lassen.[4]) Bevor jedoch Sully die nötigen Massnahmen zum Schutze des Königs treffen und diesem selbst die Tragweite der Gefahr begreiflich machen kann, wird Thomassins Warnung zur grässlichen Wahrheit und Heinrich IV., kurz vor seiner Abreise zur Schlichtung der Cleve'schen Erbangelegenheit, ermordet, ohne

1) Klosternovellen, 2. Bd., S. 70/71.
2) Klosternovellen, 2. Bd. S. 78/79.
3) Dito, 2. Bd., S. 202/12.
4) Dito, 2. Bd., S. 97/98.

dass man den Jesuiten, obwohl sie das ganze Volk sicheren Gefühls als Hauptsünder verdammt, eine direkte Schuld nachweisen kann. Der Mörder Ravaillac ist das Opfer von mehr und mehr durchsickernden jesuitischen Ideen und Machinationen geworden, die so geschickt in das allgemeine Bewusstsein der Regierenden und Regierten eindrangen, dass die tätliche Vollstreckung am französischen Monarchen beinahe wie ein Akt des Schicksals erscheinen konnte.

Wenn aus dieser blossen Inhaltsangabe bereits auch die Ablehnung des Handlung gewordenen kirchlichen Geistes deutlich genug spricht, so klärt uns Kühnes speziellere Stellungnahme zu jesuitischen Machenschaften über seine Antipathien gänzlich auf. Wir erkennen sie in der Lebens- und Leidensgeschichte, welche Thomassin dem Minister Sully ausführlich erzählt.

Als geborener Jude wird er durch die spanische Inquisition zum christlichen Glauben gezwungen, in welchem er deshalb nichts anderes als eine Religion des Hasses, der Verfolgung und des Blutdurst's erblicken kann.[1]) Die Väter der Gesellschaft Jesu beschäftigen ihn als Giftmischer und schicken ihn über Rom nach Deutschland, wo er aus Bibliotheken die Rezepte für die Vergiftung Andersgläubiger herauszuschreiben hat.[2]) In Würzburg verweilend gehen ihm die Augen über die Gefährlichkeit der Jesuitendialektik, mit welcher das Unglaublichste glaubhaft gemacht werden kann, gänzlich auf. Er empfindet sie als das verderblichste Gift und schliesst seinen Bericht mit den Worten: «Ich zitterte vor der Weisheit des Mannes, die sich den offenen Herzen der Jugend wie Gift einträufelt, um ganze Generationen zu verwüsten, ein Gift, das nur langsam den Sinn für Wahrheit und Recht, nur langsam die Bande des Lebens durchnagt, und erst unter Kind und Kindeskindern ausschlagen wird zu ungeheuern Greueln der Zwietracht im Mutterleibe des eigenen Vaterlandes.»[3])

Es hiesse aber die synthetische Denkart Kühne's verleugnen, wenn wir neben seine jesuitenfeindlichen nicht auch seine jesuitenfreundlichen Urteile stellen würden. Ist doch der Scholast Florentin die Lieblingsgestalt des Schriftstellers und glaubt dieser doch zutiefst an die hohe Sendung seines Ordens, das «Menschenleben mitten in seinem Schosse zu erfassen, um die Zeitlichkeit zu läutern, das Weltliche zu benedeien,» «um mit seiner Forschung sich aller

1) Klosternovellen, Bd. II, S. 92. Dass gerade ein Jude diese Vergewaltigung an sich erfahren musste, ist ein typisches Zeichen der Zeit des jungen Deutschlands, die, neben aller anderen Emanzipation, auch für die Judenbefreiung eintrat.
2) Klosternovellen, Bd. II, S. 99.
3) Klosternovellen, Bd. II, S. 100.

Forschung (zu) bemeistern und eine Einheit der Kirche, eine geistige Gesellschaft des Herrn wieder (zu) erzielen und (zu) verwirklichen.»[1]) Aus seiner Ueberzeugung heraus wird er aber zum Richter über die Unzulänglichkeit des Gebahrens seiner geistlichen Brüder. Denn als man ihn im grossen Königsmordprozess der Mitwisserschaft durch die Beichte verdächtigte, verkündet er feierlich vor der ganzen Versammlung, er hätte das Beichtgeheimnis preisgegeben, wenn ihm im Beichtstuhl Ravaillac's Mordgedanken mitgeteilt worden wären,[2]) und zwar aus der Ueberzeugung heraus, dass ein jegliches Gelübde der Kirche in dem Moment, wo es einer Untat durch Schweigen Vorschub leiste, eine Vergewaltigung des eigenen Gewissens sei und zudem die Einheit der geistigen Gesellschaft des Herrn spalte.[3])

Die Freimaurer.

In seinem Roman die Freimaurer von 1855, die durch Gutzkow's Ritter vom Geist (1851) angeregt worden waren, verlegte Kühne die Handlung neuerdings zurück, diesmal ins 18. Jahrhundert. Der Roman, der die Geschichte und das Wesen der sich bekämpfenden Geheimbünde der Freimaurer, Rosenkreuzer, Jesuiten und Dominikaner aufklären wollte, und an dieser Aufgabe scheiterte, kommt für uns nur in seiner Schlussbetrachtung in Frage.

Da ziehen die Söhne des Grafen della Torre als Herausgeber der Romanpapiere die Bilanz des Wirkens der verschiedenen Geheimbünde und konstatieren, dass sie alle ihren Zweck bisher verfehlten. Sie befürchten aber, dass der Geist des Jesuitismus in der Menschheit weiter leben, die jesuitische Kasuistik die Philosophie infiltrieren, der «Probabilismus» «die Salons der Grossen»[4]) beherrschen, der Mensch in Zukunft nur noch in Vorbehalten verkehren, die Politik sich gänzlich jesuitisch gebärden, und der Jesuit selber erübrigt werden könnte und wünschen demgegenüber nur, dass «ihrerseits die Maurerei ihr System der Bruderliebe, der Eintracht und Förderung alles echten Menschenwohls unter jeder Hülle und Bekenntnisform zum Eigentum der Menschheit machen» möge.[5])

---

1) Klosternovellen, Bd. II, S. 136/37.
2) Dito, Bd. II, S. 226/27.
3) Aehnliche Ansichten vertritt Bonaventura im Zauberer von Rom.
4) Freimaurer, S. 661.
5) Dito, S. 661.

Die Tagebuchblätter.

Kühne's Tagebuchblätter,[1]) von 1847 bis 1850 gesammelt, sind die eindeutigsten Belege für seine antiultramontane Einstellung. Um gleich mit den Jesuiten weiterzufahren, so berichtet er, wie am 13. März des Jahres 1848 das Volk im Ständehaus zu Wien die bereits aufgehobenen Jesuiten zum zweiten Mal aufhob und wie darauf der Sturm gegen die Liguorianer begann, indem männliche und weibliche Ordenshäuser, in Wien und anderorts (Krems, Scheibs, Eckenburg), geleert wurden. Auch an die Aufhebung der Kongregation der Redemptoristen durch einen österreichischen Ministerialerlass erinnert er. Der Schlussatz seines Berichtes aber zeigt grosse Verwandtschaft mit den Aeusserungen der Herausgeber der Freimaurer anlässlich der Jesuitenaufhebung: « Allein mit der Abschaffung der Kutten und des ominösen breitkrämpigen Hutes ist noch wenig getan, um das katholische Christentum in Oesterreich zu reinigen ».[2])

Dieselben ultramontanen Motive, welche in den Klosternovellen die Handlung bedingten, werden jetzt als Zeiterscheinung getadelt: die Zerstörung der Harmonie zwischen Fürst und Volk in Hessen-Darmstadt durch einzelne Ultramontane,[3]) die Priesterumtriebe in Polen, begründet auf den Nationalhass,[4]) die Benützung der weltlichen Schwäche in den Rheinlanden, um das römische Gesetz über die gemischte Ehe durchzusetzen,[5]) die Aufwiegelung der Tiroler durch die Pfaffen zu Protesten gegen Pressfreiheit und Protestanten[6]) und die Gefährdung der Glaubensfreiheit durch Ultramontane in der Nationalversammlung (Lassaulx, Philipps etc. aus Bayern).

Oder was Lehre und Disziplin anbetrifft, so bezeichnet er die Uebergabe des Unterrichtes an die Jesuiten und ihre Genossen (nach Forderungen in der Nationalversammlung) als eine Handlung, die den Staat und die Nation nicht äusserlich, aber sicher « innerlich » hinsiechen machen könnte.[7])

Die warme Fürsprache für die Rechte der sinnlichen Natur im ersten Band der Klosternovellen verwandelt sich jetzt in den Ruf um Aufhebung des Zölibats. Während des Würzburger Bischofstages von 1848 hofft er stark auf dessen Abschaffung durch die

---

1) «Mein Tagebuch in bewegter Zeit», Leipzig 1866.
2) Mein Tagebuch, S. 721.
3) Dito, S. 151.
4) Dito, S. 301.
5) Dito, S. 301.
6) Dito, S. 301/02.
7) Mein Tagebuch, S. 425.

Bischöfe selbst, «als mit Forderungen Gottes und der Natur unvereinbar».[1]) Zu diesen Unnatürlichkeiten zählt er auch die «Verstümmelung der Kirchensänger in Rom».[2])

Minister Sully in der Novelle hatte zu vermeiden gesucht, dass die katholische Kirche ein Staat im Staat werde. Das gleiche zu bekämpfende kirchliche Gelüste glaubt Kühne auch in der Gegenwart, auf Grund eines geheimen Aktenstückes des Kapitels Arnstein, konstatieren zu können, welches «unbeschränktes Besetzungsrecht aller kirchlicher Stellen» durch die Kirche, «Schulstellen inbegriffen», forderte, ferner «Verwaltung der Seminare, Spitäler, Stifte, Gründungen, Witwen- und Waisengelder, frei von der Aufsicht des Staates».[3])

Wo Kühne auf germanisch-katholische, seien es nun deutsch-katholische oder österreichisch-katholische Bewegungen, welche zudem aus dem Schosse der Priesterschaft hervorgingen, aufmerksam wurde, munterte er freudig auf. Besonders als die Brünner Geistlichkeit für «Aufhebung der Klöster», «Religionsfreiheit» und «Aufhebung der kirchlichen Verbindung mit Rom» in der Wiener Nationalversammlung eintrat.[4])

Aus den letzten und vorletzten Bemerkungen kann man sich ungefähr zusammenreimen, dass Kühne einer zustandegekommenen Nationalkirche viel von ihren alten Kompetenzen abzusprechen gedachte, Kompetenzen sogar, die noch ein Schleiermacher der Kirche als berechtigt zusprach (Priestereinsetzung).

Ernst Willkomm.

Die Europamüden.

Durch seine «Zivilisationsnovellen» von 1837 und seine Europamüden von 1838 gab Willkomm dem jungdeutschen Raisonnement einen zwar verspäteten, aber umso übertriebeneren Nachdruck. Er litt an der grässlichen Verwirrung der Zeit und gab seinen Gefühlen und Ansichten in bewegter Sprache Ausdruck. Ihm will es scheinen, dass die ganze europäische Kultur vor lauter Raffinement müde geworden sei[5]) und zwar allein infoge der schlimmen «Angewöhnung» des Menschen, welche ihn seiner ursprünglichen Natur vollständig entfremdete.[6]) Aus dieser blinden

1) Mein Tagebuch, S. 510.
2) Dito, S. 425.
3) Dito, S. 424.
4) Dito, S. 434.
5) Europamüden I, S. 167/68.
6) Zivilisationsnovellen, S. 39.

Gewöhnung leitet er die nachteilige Verquickung der schädlichen Auswüchse des Kirchentums mit dem schlechten und komplizierten Apparate des Staates ab und verkündet die gleichzeitige Heilung von Staat, Gesellschaft und Kirche durch eine radikale Lösung des unglücklichen Verschlungenseins der Komplexe.[1]) Den heilbringenden Faktor sieht Willkomm in einer neuen Anbetungsreligion aus Bedürfnis, welche alle Menschen in einem rein innerlichen Kultus einigen kann.[2])

Die schönste Gewähr aber, Gottes in der Anbetung gewiss zu werden, liegt für ihn in der Liebesbegeisterung des keuschen Weibes. Denn sie allein kann, zur reinen Maria geworden, der verwirrten Welt des 19. Jahrhunderts den Erlöser schenken.[3])

Diese Gedanken einer Art Mutterreligion hatte bereits Rahel Varnhagen, allerdings in anderer Form, ausgesprochen und Mundt in seiner Weise in der Madonna variiert.

Wenn so auf versteckten Seiten ein möglicher Ausweg aus der Zeitzerrissenheit gezeigt wurde, so blieb der ausführliche Teil der Europamüden einzelnen Typen, oder besser konstruierten Trägern einer speziellen Weltansicht, vorbehalten, deren Verschiedenartigkeit verworren durcheinander spielte und sich doch in dem einen Punkte der totalen Müdigkeit traf. Es sind der überraffinierte Bardeloh, der ultrarationalistische Protestant Gleichmuth, der Jude Mardochai, ein religiöser Hasser, der supranaturalistische Pietist Steinhuder mit seiner lächerlichen Sprache des Eiferers,[4]) und vor allen der Mönch Bonifatius, welcher das Opfer der sündhaften Trennung wurde, « der leider noch immer besteht zwischen Fleisch und Geist ».[5]) Eingesperrt in ein enges Klostergemach, hat er, infolge der radikalen Verdrängung der sinnlichen Natur, den gesunden Verstand verloren und gebärdet sich wie ein Wahnsinniger.[6]) Seine Person sollte gleichsam das himmelschreiende Unrecht, das die katholische Kirche immer noch an gewissen Menschen verübte, in verletzenden Farben vor Augen führen.

Die Töchter des Vatikan.

Die 3 Jesuitenromane nun, die Willkomm nach seiner Italienreise von 1845/46 verfasste, nämlich: « Die Nachtmahlsbrüder in Rom » 1847, welche den polnischen Aufstand von 1846 zum Hinter-

1) Europamüden II, S. 11/12.
2) Europamüden I, S. 86/87.
3) Dito, S. 71/72.
4) Siehe auch Hauff's Memoiren.
5) Die Europamüden I, S. 94.
6) Dito, S. 92/94 und 142/44.

grund haben, « verirrte Seelen » 1860 und « die Töchter des Vatikans » 1860, nehmen die in den Europamüden stark bemerkbare Kampftendenz gegen kirchliche Dinge wieder auf. Wir beschränken uns auf den letzten.

Das Werk, dessen Stoff aus den Jahren 1846/52 entnommen ist, wäre ohne das Vorbild des Zauberers von Rom unmöglich gewesen. Wie Gutzkow verlegte Willkomm die Handlung von Deutschland nach Rom und, wie beim Ersteren, so beeinflussten auch beim Letzteren intrigante Frauen die wichtigsten Handlungen. Sogar die Baronin von Kimsky in Mundt's « Rom und Pius IX. » scheint, allerdings unter dem neuen Namen der « Marchesa von Castelcaccio », bei Willkomm aufzutreten. Kurz, Abhängigkeiten, die zur Hauptsache von wirklichen Geschehnissen und Zeitungsnotizen herrühren, sind verschiedene zu konstatieren. Der Zeitroman Willkomms aber erfüllt hier speziell als Jesuitenroman seine Aufgabe. Gutzkows Zauberer, obwohl auch mit jesuitischen Intriguen durchgeführt, ist voll des Gehalts an tiefschürfenden religiösen Fragen und wurde eine glänzende weltanschauliche Ablehnung des Ultramontanismus. Willkomm will allein durch spannendes Hin und Her, durch die nackte Tat, den Leser davon überzeugen, dass die Regeneration des Urchristentums solange unmöglich sei, « als der Vatikan die uneinnehmbare Burg der katholischen Kirche, ja die Zwingburg der ganzen katholischen Welt ist und bleibt ».[1]) Das Motto des Buches kann geradezu in die Worte gekleidet werden: « Eine Verständigung mit dem Klerus ist undenkbar. Der Geist der Humanität und der Dämon priesterlicher Satzungen können sich niemals verbrüdern. Sie müssen unablässlich miteinander ringen, auf Tod und Leben, und erst dann, wenn einer von beiden erwürgt am Boden liegt, wird dieser Kampf enden ».[2])

Diesen Kampf schildert der Roman, wie übrigens auch Mundts « Rom und Pius IX. », erstens in der Person des liberalen und dann reaktionären Papstes, zweitens in der Revolution des römischen Volkes und drittens in den Auseinandersetzungen der einzelnen Gestalten, die bis zu ihrer teilweisen Vernichtung führen.

Die Handlung ist eine geschickt ineinandergewirkte Doppelhandlung. Das eine Motiv gibt die Mischehe ab, für welche Rom die Bestimmung aufgestellt hat, den andersgläubigen Gatten entweder zu bekehren, oder, wenn dies unmöglich war, « die Trennung des noch ganz oder nur halb Gläubigen vorzubereiten, damit der eine Teil wenigstens gerettet werde ».[3]) Das andere Motif ist die

1) Töchter des Vatikans, Bd. I, S. 289.
2) Töchter des Vatikans, Bd. III, S. 219.
3) Dito, S. 25.

Verfolgung und materielle und körperliche Vernichtung der italienischen Grafenfamilie von Montalto.

Mathias Grant, der freidenkende und gescheite Ratsherr und Grosskaufmann, muss erfahren, dass sich seine katholische Gattin Leontine von ihm trennt und ins Kloster nach Rom zurückzieht und seine Tochter nur mit Not den Armen der Jesuiten entrissen werden kann. Ueber die Familie von Montalto bricht das Unheil herein, weil sich der alte Graf der Kirche zu wenig willfährig zeigte. Die Jesuiten verfolgen seine zwei Söhne und einzige Tochter, führen des Einen, des aus dem Professhaus Geflohenen, Tod herbei, verschleppen den anderen Bruder und dessen Schwester, schenken das Familiengut der bereits erwähnten Marchesa von Castelcaccio, um es als Erbgut aus ihren Händen wieder zu empfangen, bringen die verschleppten Geschwister, welche durch starke Gegenspieler sich aus ihrer Verbannung zu befreien wussten, wieder geschickt in ihre Gewalt und übergeben sie, um ihres Gutes endgültig habhaft zu werden und ihre Konsequenz des dem Vater angesagten Kampfes nicht aufzugeben, durch die Gestalt des Jesuiten Morazzi, der sich als ihr Führer anerboten hatte, dem Tod in den Katakomben zu Rom.

Die Art, wie Willkomm die Jesuiten, welche so Unerhörtes auf dem Gewissen hatten, erfasste, war äusserst geschickt. Kein Poltern und Propheteln gegen ihre Todsündhaftigkeiten. Ihr Handeln und Denken schillert von einer Virtuosität, welche rein als solche aufgefasst werden muss. Die Jesuiten waren ja schliesslich nichts anderes, als die notwendige Folge ultramontaner Dogmen. In seinem Selbsterhaltungstrieb, der eben im 19. Jahrhundert das Herannahen zerstörender Mächte vorausspürte, hatte Rom seine stärksten Fechter in die Welt geschickt. Ihre Zaubergewalt erschien selbst einem Willkomm unüberwindlich. Wohl liess er sein Werk in humane Menschlichkeit und eine ideale Mischehe ausklingen und über allem den ordnenden Geist Gottes schweben. Aber die Jesuiten hatte er damit nicht aus der Welt geschafft.

Heinrich König.
Die Romanwerke.

In den Zeitromanen und, in etwas gedämpftem Tone, auch in den historischen Romanen erhielten alle von König verfolgten Tendenzen und Ideen Gestalt.[1]) So trat er in der «Regina» von 1842, welche einen Stoff aus der Gegenwart behandelte, für die Gleichstellung von Judentum und Christentum ein,[2]) und in seinen

1) Wir verweisen dafür besonders auf Halbeisens Dissertation.
2) Halbeisen Diss., S. 39.

Erinnerungen und Bekenntnissen (alias Stilleben von 1861) suchte er zu überzeugen, wie durch christlich-jüdische Mischehen dem Juden ermöglicht werden sollte, den wahrhaft christlichen Geist in sich aufzunehmen und in die Gemeinschaft des Staates einzutreten.[1])

Seine historischen Stoffe nahm er gewöhnlich aus Uebergangszeiten, wo Reaktion und Fortschritt, Bildungsfeindlichkeit und Freiheit der Bildung miteinander kämpfen.[2]) So in der «hohen Braut» von 1833, wo das Eindringen der französischen Revolution in Nizza und Piemont verfolgt wird, und in den «Clubisten in Mainz» von 1847, die in der Zeit des Vorrückens der französischen Revolution nach dem Osten handeln. Hier konnte er denn auch seine «tendenziöse Voreingenommenheit»[3]) gegen die Geistlichkeit und seine Gedanken über reines und unreines Priestertum geltend machen. Ohne auf weitere Einzelheiten eingehen zu müssen, soll nur Halbeisens Formulierung festgehalten werden: «Fast in jedem seiner Werke finden wir einen Priester, der edel und rein, wie ein guter Lehrer wirkt, einen anderen, der fanatisch und tückisch die Ziele der «römischen Kirche und der Jesuiten» zu verwirklichen strebt. Der erste predigt eine Religion der allgemeinen christlichen Liebe, unabhängig vom Papst zu Rom, der zweite kennt nur den alleinseligmachenden Glauben, dem auf alle Fälle, nötigenfalls mit Gewalt und Hindernis zum Siege verholfen werden muss. Den edlen Priester stellt in der «hohen Braut» der Pfarrer Briani dar, dem der Pastor Franzesko in der oben geschilderten Weise gegenübersteht. Zur zweiten Klasse gehört auch der eifernde Mönch (Bd. II, S. 177), der die Beerdigung Brigittens nicht zugeben will, weil sie sich in einem Anfall von Trübsinn selbst das Leben genommen hat. Der intrigierende Jesuit ist Pater Garzweiler mit anderen Mönchen in den «Clubisten in Mainz», der edle Patriarch Abt Isaachy, während der Kurfürst von Mainz den Typus eines genussüchtigen, aber geistreichen und gutmütigen Geistlichen darstellt».[4])

Hedwig die Waldenserin.

Wir betrachten diese Novelle von 1856, welche eine Umarbeitung der «Waldenser» von 1836 darstellt, deshalb näher, weil sie von Halbeisen gar nicht berücksichtigt wird. Die Handlung

---

1) König, Stilleben II, S. 364 ff. Börne verteidigte zuerst die Rechte seiner Rasse. Verschiedene Jungdeutsche, voran Willkomm in seinen Europamüden und Kühne in Wittemberg und Rom, bemühten sich, ihrer Religion und Art gerecht zu werden.

2) Halbeisen Diss., S. 41.

3) Dito, S. 69.

4) Halbeisen Diss., S. 69.

stellt einen Abschnitt aus der Geschichte des menschlichen Ringens um die bürgerliche und geistige Freiheit jedes Einzelnen dar, eines Ringens, das solange nicht zur Ruhe kommen kann, bis die menschliche «Brust zu einem eigenen Staate gebildet» wird, «von der Natur und der Ewigkeit begrenzt, und das Herz als freie Kirche umschliessend».[1]) Um dieses Ringen anschaulich zu machen, fügt König den Stoff aus lauter Gegensatzpaaren zusammen. Im Staate stehen sich Heinrich Raspe von Thüringen, der Pfaffenkönig, und Konrad IV., der rechtmässige Erbe des hohenstaufischen Thrones, gegenüber. Es besteht also einerseits ein innenpolitischer und zugleich staatlich-päpstlicher Gegensatz, durch den auch die unhaltbare Lehensuntertänigkeit weltlicher Herren unter geistlichen Fürsten wieder stärker empfunden wurde. Andererseits sieht sich die Kirche, welche noch stets die Vernunft des Gläubigen zum Opfer fordert, einem freier werdenden Geiste in den wirtschaftlich selbstständigen Städten gegenüber und nimmt zuletzt den Kampf mit dem aus dem neuen Kaufmannsstand hervorgegangenen ketzerischen Waldensertum auf. Der Kampf: Der grauen-erregende Ketzerrichter Magister Kurt von Marburg säubert im Namen Roms die Lande Thüringen und Hessen von ketzerischem Gesindel. Er entdeckt den waldensischen Versammlungsort im Schlosse des Edeln von Langenschwarz, fordert den abtrünnigen Adeligen vor Gericht und lässt ihn auf dem Scheiterhaufen verbrennen. Die gleiche Untat, welche der Magister an der verdächtigen Nichte des Abtes von Fulda, mit Namen Hedwig, ausüben will, misslingt durch den Befreiungsakt des Ritters Konrad. Seine Greuel nehmen erschreckend überhand und schüren die Empörung der Adeligen, der Bürger und nicht zuletzt der Bischöfe am Rhein und des Abtes von Fulda, besonders nachdem Kurt von Marburg die Person des Grafen von Sayn der schmählichen Inquisitionsschur unterzogen hatte. Endlich findet der Missetäter, und zwar auf Anstiften des Abtes von Fulda selbst, den gerechten Rächer, der ihn auf dem Wege zu neuen Verbrechen niederschlägt.

Der aus seinem Kampfe mit Raspe und dem Papst siegreich hervorgegangene Conrad IV. aber tritt sein Regiment vor den versammelten Fürsten und Prälaten mit folgenden Worten an: «Von heute an soll jede Inquisition und Ketzerverfolgung in Deutschland gebrochen sein. Jedermann soll seines Glaubens und seiner Andacht frei leben. Kein fremder Zwang soll über unsere Untertanen kommen, und kein Fürst soll Glaubenszwang üben . . .»[2])

1) Hedwig die Waldenserin, II. Teil, S. 94.
2) Hedwig die Waldenserin, II. Teil, S. 208.

Leopold Schefer.

Als Nachfolger von Jean Paul « nach Stimmung der Seele und nach Begabung des Geistes »[1]) erschien Schefer ganz alleinstehend in seiner Zeit. Er war eine unglaublich gemütvolle Natur, die im Kleinsten das Grosse und Ganze zu besingen wusste. Alles baute er auf das untrügliche menschliche Herz. Was es geschaffen hatte, war ihm unumstösslich göttlicher Wille.

Am besten charakterisierte er sich selber in einem Briefe an den Verlag Veit & Co. im Jahre 1845:[2]) « Was ich nun herausgegeben . . . habe . . . ist daher alles mit meinem Herzblut geschrieben, um irgend einen Irrtum zu lösen, eine Wahrheit klarer zu machen, ein Leiden zu lindern, ein Glück zu verklären, jedem seinen einzigen Wert für sich und die Seinen als den wahren Schatz der Welt, in sein Herz zu legen, die Gleichgültigkeit auszurotten und die einzig mögliche wahre begeisterte Liebe: Die Liebe zu den Seinigen, als den unmittelbaren, gegenwärtigen Erscheinungen des Göttlichen . . . zur Aufgabe des Lebens zu machen ». Aus einem solchen starken religiösen Philanthropismus heraus musste Schefer zum Ankläger der ultramontanen Kirche werden.

Ein Weihnachtsfest in Rom (1836).

Die Novelle entwickelt die Verschwörung gegen Papst Gregor VII., welche in der Neujahrsnacht 1075 ausbrach und wieder erstickt wurde und die deshalb entstanden war, weil durch Gregors neues System « der Weltbeherrschung »[3]) weltliche Herrscher, geistliche Männer und menschlich sittliche Verhältnisse getroffen wurden.

Im Vordergrund des Werkes und zwar so, dass alle anderen Massnahmen zur Aufrichtung seines « grundlosen » Baues, seines « Irrenhauses » voll « Plan » und Folgerichtigkeit »[4]) zurücktreten mussten, steht das päpstliche Verbot der Priesterehe. Gegen die Vermessenheit dieser Verfügung aber stellt Schefer seine pantheistische Lehre von Gott und den Menschen, eine Lehre, welche ihrem Inhalt nach viel Aehnlichkeit mit Mundts und Willkomms Ansichten hat. Er glaubt an die Menschwerdung Gottes, an die Fleischwerdung des göttlichen Wortes, glaubt an sie, nicht nur in der einmaligen Erscheinung der Person Christi, sondern immer und immer wieder (Mundt). In jedem Menschen schlummert für ihn ein Gott und kann am schönsten geweckt werden durch die Hingabe

1) Kühne, Porträts und Silhouetten, I. Teil, S. 169.
2) Werke 1846, IX. Teil: Ankündigung des Verlegers.
3) Werke VIII. Teil, S. 227.
4) Werke VIII. Teil, S. 227.

des Mannes an das Weib, des Weibes an den Mann. Denn die Liebe ist nichts anderes als ein Ringen des Menschen in einem anderen nach Gott (Willkomm). Aber es darf nicht bloss ein Lieben im Geiste, es muss wahre Menschenliebe sein, welche die seelischen den leiblichen Beziehungen gleichsetzt. Ob König, ob Untertan, ob Nonne oder Priester, in jedem Stand hat man ein Mensch zu bleiben und Gottes Gebote zu befolgen.[1]) Und um den Stand eines gottgefälligen und stellvertretenden Priesters zu erreichen, verlangt Gregor, dass man den höchsten Stand, den Ehestand nämlich, aufgeben müsse![2])

In den Gestalten des Bischofs Burchard,[3]) seiner Frau Irmengard und des Bischofs Thomas führt Schefer den nutzlosen Kampf gegen die römische Kirche. Sie werden zu Märtyrern, weil sie diese Schmach, welche sie durch Gregors Verfügung mit Tausenden von anderen Betroffenen hätten teilen sollen, nicht teilen wollen. Burchard hat dem Papste persönlich seine Stirne geboten und wird zum Lohn für seinen Mut mit finsterem Kerker bezahlt. Irmengard aber, die zusammen mit ihrem unerwachsenen Kinde im Lateranspalast persönlich für ihre Rechte eintritt und den Papst mit der Uebergewalt ihrer Liebe zur Zurückziehung seiner verderblichen Satzung bewegen will, muss die empörenden Folgen der neuen Bestimmungen mit eigenen Augen sehen. Denn der päpstliche Hof präsentiert sich ihr als eine Art öffentlichen Hauses, wo sich freiwillig auf ihre Ehe verzichtende Priestergatten noch ferner mit dem Leibe angehören können.[4]) Und ihr scheint es, der heilige Vater selber wolle mit seinem Verhältnis zu Mathilde von Thuscien, welche innerhalb seines Palastes wohnt, der Welt beweisen, dass man wohl ein Weib neben sich dulden könne, sofern man sich nicht durch eine sakramentale Ehe verunreinigen liesse.

Schefer blieb aber nicht bei der blossen Beschreibung der kirchlichen Misstände stehen. Seine dichterischen Mittel erlaubten ihm, gleichsam aus einem übermenschlichen Mund, ein vernichtendes Urteil über den Papst zu sprechen. In einem phantastischen Traumbild der Irmengard tritt der «Sternenmusterer» zum Erdvorsteher[5]) und verlangt, den schuldigsten Menschen an der Ehe und dem Kinde zu sehen. Der Erdvorsteher führt ihn solange in seinem weiten Reiche umher, bis sich plötzlich aus den Kehlen aller

---

1) Werke VIII. Teil, II. S. 248/49.
2) Dito, II. S. 192.
3) Jedenfalls der geschichtliche Burchard von Lausanne, der sich über die Zölibatgesetze hinweggesetzt hatte.
4) Werke VIII. Teil, II. S. 219 ff.
5) Werke VIII. Teil, II. S. 235 ff.

Opferpriester, Mönche, Nonnen und sogar aller ungeborenen Kinder ein herzzerreissendes Wehe erhebt und alle auf den « grössten Kindermörder, den grössten Ehebrecher in einem Menschen » mit Fingern zeigen.[1]) Dieser aber ist kein anderer als der « rasende » « unmännliche » « unmenschliche » Mann Gregor VII. selbst.

In der Verschwörung der Neujahrsnacht nun, anlässlich des Hochamtes, welches Gregor in S. M. Maggiore hielt, der Verschwörung, die durch weltlich betroffene Männer, wie den Stadtpräfekten Cenci von Rom, Guiskard den Normannenfürst, Gottfried von Lothringen, den früheren Gemahl der Mathilde von Tuscien, den Erzbischof Guibert von Ravenna, hinter denen allen die Person des Kaisers Heinrich IV. steht, vorbereitet worden ist, scheint der Papst seinen gerechtesten Rächer gefunden zu haben: Bischof Thomas. Gregor gelingt es aber, durch seine Auferstehung von einem heroisch gespielten Scheintode und durch die Beendigung des unterbrochenen Hochamtes seine Stellung, gleichsam durch eine Art göttlichen Wunders, stärker denn je zu befestigen. Jetzt erst erfüllt sich das Märtyrium Irmengards, indem sie sich mit ihrem Kinde zu Tode stürzt, das Märtyrium Bischof Burchards, der, eben aus dem Kerker befreit, aus heiligstem und ewigem Protest wieder in sein Gefängnis zurückkehrt.

Göttliche Komödie in Rom (1841).

Diese Novelle ist durchglüht von einer so religiösen Stärke, dass Gustav Kühne zu dem Ausspruch verleitet werden konnte, « Schefer würde, lebte er in einem früheren Jahrhundert, eine neue Religion stiften ».[2]) Es war eine Religion, welche nicht nur von Rom aus verdammt werden musste. Sie fand ihre Widersacher, gar nicht zu erstaunen, in der evangelischen Kirchenzeitung und zwar in der Person Hengstenbergs selbst,[3]) der gegen die schöne Märtyrergestalt des Giordano Bruno blind wütete.[4]) Und dabei ist es doch die einfachste und heiligste Lehre, die man sich denken kann: Die Lehre der Allgegenwart Gottes, wo der Mensch für Gott, Gott für alle Kreaturen offen steht, wo alles auf Erden eine Offenbarung bedeutet, deren man durch nie erlahmende aktive Liebe teilhaftig werden darf; eine Religion, welche die Erkenntnis und das Geschenk Gottes von dem sittlichsten Verhalten von Mensch zu Mensch abhängig macht. « Nur wenn ich dem Menschen dankbar

1) Werke, S. 241/42 und 240.
2) Kühne, Portraits und Silhouetten, I, S. 168.
3) Siehe Einleitung.
4Kühne, Portraits und Silhouetten, I. S. 169.

bin, bin ich es Gott». Für das Reich Gottes auf Erden aber bürgt nicht nur die Kirche, sondern der Staat, dessen Fürst der «Träger der gesamten Vernunft» innerhalb desselben, und dessen Macht nur dazu da sein soll, Leben, Sitte, Recht und Freiheit jedes Einzelnen zu schützen.[1])

Dieses Evangelium verlegt nun Schefer in die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, in eine Zeit also, in welcher das enge Gebäude, worin der römische Gott hatte wohnen müssen, gesprengt und ihm das Welttall als die einzig berechtigte Lebensstätte zugewiesen wurde.[2]) Giordano Bruno ist der Verkünder des neuen Glaubens und wird zum Heiland, der die Marterqualen der alten Kirche zu ertragen hat. Und wie veraltet dieses römische Institut war, das schildert Schefer mit den Worten eines Jesuiten, welche lauten: «Oh, heilige Einfalt: Den Verstand gelten zu lassen! Gegen uns Festgläubige muss selber die Natur dumm sein und bleiben, der Himmel muss gegen uns Unrecht behalten! Die Sonne muss gehen — bis an unseren jüngsten Tag! Der Himmel muss nur einen Büchsenschuss hoch sein und weit sein, sonst haben wir nicht mehr den höchsten Verstand und sind Puppenspieler aus dem vorigen Jahrhundert, ja aus dem ersten — und also aus unserem letzten. Aber die Phantasie hält unter allen Geweben am besten; zum Glück kommen nur wieder Kinder auf die Welt, und die meisten werden nur gross, aber nicht gescheit. . . .»[3]) Diese klaren jesuitischen Grundsätze und Ansichten aber finden ihren Höhepunkt in der Lehre der Fehlbarkeit des Papstes, welche den Päpsten alle Seitensprünge und Sünden erlauben und der allerchristlichsten Kirche gestatten sollte, sich stets rein zu waschen.[4])

Aus der Unvereinbarkeit der beiden charakterisierten geistigen Welten und aus der Inquisitionswut der römischen Kirche ergibt sich nun der speziellere Inhalt der Novelle. Er setzt ein mit der Gefangennahme des Philosophen durch die Sbirren der Inquisition in Venedig. Bruno wird bis vor die Tore Roms geschleppt und dort von einer kriegerischen Bande befreit. Allen Gefahren zum Trotz geht er doch in die Stadt hinein, um seine dort lebende Mutter aufzusuchen, und um an ihr seine bitterste Enttäuschung zu erleben. Denn sie verrät ihn, in kirchlichen Satzungen befangen und von den intimen Beziehungen zum Papste verblendet, und überantwortet ihn von Neuem dem Gericht. Bruno wird eingekerkert

1) Göttliche Komödie, Werke IX. Teil, S. 33. Aehnliche Gedanken in Gutzkows Staatsphilosophie.
2) Göttliche Komödie, Werke IX. Teil, S. 125.
3) Werke IX. Teil, S. 96.
4) Dito, S. 99.

und muss himmelschreiende Torturen erleiden, weil er von seinem Evangelium um keines Fingers Breite abweicht. Durch die Leiden steigt seine Grösse ins Uebermenschliche, sodass selbst der Inquisitionsrat Giovanni Battista Cartesio seine hässlichen Verhöre aufgibt und beim Papst für eine Verzögerung des Urteils eintritt. Das Inquisitionstribunal aber verfügt über dessen Kopf hinweg. Bruno stirbt unter der schaurigen Anteilnahme des Pöbels und der gottergebenen Priesterschaft den Feuertod.

Schefer hatte die Szenen der Misshandlung Andersgläubiger mit besonderer dichterischer Eindrücklichkeit wiedergegeben. Sie sollten den Leser mit bitterer Abscheu erfüllen und den Menschen des 19. Jahrhunderts lehren, wie lächerlich nutzlos solche Greuel waren. Der wahre Geist musste und muss ja trotzdem durchdringen. Wie viel edler wäre das Beginnen der Kirche gewesen, wenn sie mit den Geldern und den Anstrengungen, die sie « still (für Verfolgungen und laut für) Kriege » brauchte, « Billionen Tränen hätte ersparen und . . . Millionen Armen das tägliche Brot geben können ».[1])

Nikolaus Lenau.

Wie Varnhagen und König wurde Lenau als Katholik geboren und wie König war er als junger Mensch ein frommer Katholik. Er unterschied sich aber von ihm darin, dass er den Weg seiner Selbstbefreiung aus der Kirche auf Umwegen ging und dazu vielmehr äusserer Stützen bedurfte: Spinoza, Hegel, dann Franz Baader und schliesslich wieder Hegel und dessen Geistesgenossen. Was König auf einmal (Heine und Laube können auch, allerdings nicht beispielhaft, angeführt werden) vermochte: Christliches, Pantheistisches und Skeptisches glücklich zu vereinigen, das erreichte Lenau nacheinander in Faust, Savonarola und den Albigensern. Savonarola, Albigenser, der Plan eines Ziska, sie verraten den Gedanken an einen Zyklus, der die Geschichte der religiösen und teilweise auch politischen « Freiheit auf ihren verschiedenen Entwickelungstadien, d. h. Kampfesstufen » darstellen sollte.[2])

Lenau sah die vornehmste Aufgabe der Dichtkunst darin, das religiöse sittliche Bewusstsein der Menschen zu läutern und umzugestalten. Daher lehnte er allen künstlerischen Indifferentismus ab und fühlte sich, wie Börne und Heine, im Gegensatz zu Goethe.

---

1) Werke IX. Teil, S. 30.
2) Deutsche Nationalliteratur, Bd. 155, S. 210 ff.

Savonarola.

Während er also in Faust skeptische und pantheistische Ideen äusserte, stellte er sich in Savonarola (1837) auf einen rein christlichen Standpunkt und dies unter direktem Einfluss des dänischen Theologen Martensen, den er in Wien kennen lernte, und unter dem indirekten der Baaderschen Lehre, welche den Glauben vor die Erkenntnis setzte und diese in ihm bereits eingeschlossen, allerdings verhüllt, annahm.

Savonarola predigt über die Erkenntnis Gottes durch das fromme Gebet,[1]) durch welches man mit dem himmlischen Vater unmittelbar, ohne dass ein störender Gedanke dazwischensteht, verbunden ist, und macht die Rechtfertigung des Menschen allein vom Glauben abhängig.[2]) Aus dessen Kraft leitet er die notwendige Existenz Marias nach dem Sündenfall ab und aus dieser wiederum Christus, welcher durch seinen Kreuzestod die ganze Schuld der Menschheit tilgte.[3]) Er verkündet eine neue freimachende Kirche,[4]) eine Gemeinschaft der Seelen « im gleichen Geist und Glaubenszug »,[5]) eine « Kirche Christi », die als Satzung nur den « ewigen Geist » über sich weiss.[6]) Zur Erreichung dieses hohen Zieles verlangt er aber zuerst und vor allem die Hilfe des Staates. Denn erst aus derjenigen Staatsform, welche die Freiheit des Bürgers gewährleistet, aus der Republik also, kann die ideale religiöse Gemeinschaft der Seelen herauswachsen.

Diese neue christliche Ueberzeugung war es, die Lenau veranlasste, innerhalb dieses Werkes seine eigene frühere religiöse Einstellung zu widerlegen, die Naturvergöttererer und Allgöttler[7]) zynisch zu erledigen und die Hegelsche Lehre Gottes als Idee und Straussens Christus-Mythos energisch abzulehnen.[8]) Es blieben jedoch nur christliche Geplänkel im Vergleich zum Vernichtungskrieg gegen die « Kirchenschänderei » Roms.[9]) Was Savonarola am Papsttum verdammte und Lenau in dramatischen Bildern über geistliche Verderbtheit glänzend reimte, was in fanatischem Glaubensspiel und klugem aber verbrecherischem Gegenspiel an Spannung und starker Eindrücklichkeit erreicht wurde, das waren

1) Vers 1160 ff.
2) Vers 1193/96.
3) Vers 545 ff.
4) Gutzkow und Laube sahen in der Zukunftskirche ebenfalls eine freimachende Institution.
5) Vers 653 ff.
6) Vers 3317 ff.
7) Vers 577 ff.
8) Vers 1057 ff.
9) Vers 646.

die bekannten Einwände. Wir zählen sie nur kurz auf. Es sind: die Zeremonien als blosse Fratze,[1]) die Lüge der Geistlichkeit, die Unmenschlichkeit an Juden,[2]) das Schändliche in einer päpstlichen Person (Alexander VI.), das Dirnen- und Nepotenwesen, die Simonie, die Intriguen und Morde,[3]) die Inquisition und das Indulgenzwesen.

Die Albigenser.

Wenn in Savonarola die Glaubenskämpfe mit ungleichen Waffen gekämpft wurden, so standen in den Albigensern (1842) Heer gegen Heer, Schwert gegen Schwert, Feuer gegen Feuer. Diese gepanzerte ketzerische Haltung war symptomatisch für die Wandlung in Lenau selbst, die bald nach Savonarola einsetzte. Sie interessiert uns vielmehr in ihrem veränderten Angriffsverfahren gegen die ultramontane Kirche und die vergewaltigenden Mächte überhaupt, als die Tatsache der Inquisition, die, in ihren Variationen einmal festgestellt, nichts neues mehr ergibt.

Lenau hatte erkannt, dass die blosse Nachfolge Christi im Glauben die Welt nicht zu ihrem Ziele führe.[4]) Ja er war zur Ueberzeugung gekommen, dass der Glaube sogar die Erkenntnis gefährden konnte, und zwar dann, wenn er sich für wahr und gut hielt und sich doch in der Geschichte als Irrglauben erwies. Die Persönlichkeit des Papstes Innozenz hatte ihn darin bestärkt.[5]) Und was dieser unterdrücken wollte, den Zweifel, das wurde jetzt weltbewegendes Ferment für den Dichter. Der Zweifel aber ist in der Menschheit grossgezogen worden, weil die Kirche die Herzen mit Gewalt in ihren Himmel gestossen hat,[6]) ja der Zweifel sitzt selbst im « gläubigsten Gesellen »,[7]) gleichsam als Symbol des niebefriedigten Geistes.

Wenn in Savonarola die Erkenntnis Gottes und damit alle Erkenntnis im Gebet und Glauben lag, so sollte das neue Epos davon Kunde geben, dass auch bei freier Forschung[8]) das unmittelbare Gotteserlebnis möglich sei.[9]) In Kampf und Wort der Waldenser spricht das neue Evangelium vom entfesselten Geist zu uns, durch dessen Auferstehung die Geschichte erst wieder geboren und das

1) Vers 633. Siehe auch König.
2) Vers 1781 ff.
3) Vers 2177 ff.
4) Vers 133 ff.
5) Vers 847 ff.
6) Vers 1831.
7) Vers 2856.
8) Vers 1191/92.
9) Vers 1138/40.

Heil der Welt erreicht werden konnte, indem « Gott und Mensch im Geist lebendig sich »[1]) durchdrangen. Und die junge Generation an der Hochschule in Paris, welche uns der Dichter an der Gedenkfeier für die verfolgten Ketzer schildert, verkündet stürmisch die neue Lehre: « Der Geist ist Gott ».[2])

So hatte Lenau die Nachfolge Hegels wieder angetreten; dem Gedanken gehörte die ganze Welt[3]) und der Geist führte Welt und Freiheit zu vernünftiger Vereinigung, indem er das eine Mal sich still auf sich selbst besann, das andere Mal in « Kämpfen herrlich aufflammte ».[4])

Aus diesem Entwicklungsgesetz heraus hatte er auch auf die Albigenser zurückgegriffen. Jetzt konnte man sich mit ihnen als « ein Geschlecht, ein Leben, ein Geschick » zusammenfühlen,[5]) besonders in einer Zeit, wo man sich aus der « Dämmerung »[6]) zum Licht sehnte. Dass aber ein Innozenz im Anfang des 13. Jahrhunderts trotz allem

« Der Menschheit Herz nicht stillgezwungen
Und den Gedanken nicht herabgerungen ».[7])

hatte, das sollte den Menschen des 19. Jahrhunderts zu mindestens die Furcht vermindern, den « Schrumpfgestalten der Despoten »[8]) (eben im Verhältnis zu Innozenz) in Kirche und Staat das Leben gänzlich auszublasen.

Anastasius Grün.

Ein starker Freiheitssinn, eine radikale Selbständigkeit zeichnete schon den jungen Knaben aus. Im Wiener Theresianum benahm er sich gegen dessen geistliche Leiter so trotzig, dass man ihn in eine andere Erziehungsanstalt versetzen musste. Als Jüngling gab er später im Klinkowströmschen Institut den geistlichen Lehrern seine Geringschätzung offen zu merken und sträubte sich gegen die Teilnahme an den Religionsübungen, und als Mann hielt er in der Verwaltung der Herrschaft Thur die Klerikalen am straffen Zügel, was ihm verschiedene Angriffe aus ihrem Lager eintrug.

1) Vers 1201/02.
2) Vers 2961 ff.
3) 3099 ff.
4) Vers 3277/80.
5) Vers 3438.
6) Vers 3453.
7) Vers 3467/68.
8) Vers 3465.

Die Spziergänge eines Wienerpoeten.

Grüns religiöse und politische Haltung war durchaus liberal. In seinem « Pfaff vom Kahlenberg » (1850) schilderte er das ideale freie Fürsten- und Priestertum, in den Dichtungen « Schutt » (1835) gedachte er der Verdienste der katholischen Kirche, verkündete aber zugleich, dass sie ihre kulturelle Rolle schon längst ausgespielt habe.[1]) Die Spaziergänge eines Wienerpoeten von 1831 aber sprachen in jungmännischem Mut den Hass gegen die Vertreter der ultramontanen Kirche aus.

Da stellte er in einem Gedichte « Priester und Pfaffen » einander gegenüber, wie solche Menschen, welche das Leben versüssen und welche es verbittern, wie die Klaren und die « vom Kot der Welt » Befleckten, wie die Beschützenden und die Gauner, wie die, welche « weihevoll dem Götterweibe » huldigen und die andern, welche statt dessen eine « Gassendirne » umarmen, wie die Lichtgierigen und die Lichtscheuen. Den Priestern wünschte er im Staate Oesterreich den Gottesfrieden, die « arge Horde heuchlerischer, dummer Pfaffen » aber sollte mit Waffen aus dem Lande gefegt werden.[2])

Einst, so lehrt das folgende Gedicht,[3]) kämpfte man gegen die « dicken, plumpen, kugelrunden, feisten Pfaffen ». Joseph II. hatte sie gebändigt. Aber wie ungefährlich waren doch jene Dicken des 18. Jahrhunderts, die gerne noch ein Mittagsschläfchen machten, die mehr das Studium des Kochbuchs als anderer Folianten verrieten, die, wenn sie sich durchsetzen wollten, mit vollem « Wanst » und sackgrob dreinrannten, sodass man ihnen offen begegnen konnte. — Im 19. Jahrhundert gibt es nur noch dünne, viperartige Pfäfflein, die « auf der Lauer » liegen, nie offen, aber immer artig und schlau sind, und durch alle « Schlüssellöcher » hineinkriechen. Wo ist da der Held, der sie verfolgt?

« Oh so steigt ihr Dicken wieder lebend aus der Todesurne!
Doch, mit altem, gutem Magen! Werdet christliche Saturne!
Und verschlingt den magern Nachwuchs, oh, dann sind wir beider los,
Denn nicht lange mehr kann leben, wer solch gift'ge Kost genoss! »[4])

Georg Herwegh.

Wenn die Hauptvertreter des jungen Deutschland die Straus'sche Bibelkritik als eine Haupttat zur Erneuerung des

---

1) Wie Börne, Heine, König.
2) Spaziergänge, S. 14/16.
3) «Die Dicken und die Dünnen», Spaziergänge S. 17/19.
4) Spaziergänge S. 19.

Bei jenem grossen Friedrich! Nein,
Das soll doch nun und nimmer sein.
Dem Pfaffen bleibe nicht der Stein,
An dem er seine Dolche wetze».

1866 erging sich der Dichter in dem Gedicht «München»[1]) in einer Art tragischen Ironie über die politische und nationale Seichtigkeit in Preussen, Sachsen, hauptsächlich aber München, wo der junge Fürst sich nur für Musik interessierte und kaum bemerkte, wie die Jesuiten sich einschlichen:

«Scheu am Tage kriecht das Pack
Knechtisch um des Thrones Stufen,
Um dir nächtlich Ravaillac,
Henri quatre ins Ohr zu rufen».[2])

Die anschliessenden Strophen streifen die jesuitische Agitation in Deutschland mit den Namen der Väter Roh und Beckx[3]) und das Bestreben, neue religiöse Glut zu entfachen und Scheiterhaufen anzustecken.

Dem Kunstenthusiasten auf dem bayerischen Thron aber rief Herwegh zu:

«Schwärm für Tell, doch zeig auch Mut!
Sei des Bayerngeist Entfessler!
Weg den Jesuitenhut!
Weg, wie mit dem Hut von Gessler!»

Moritz Hartmann.

Die noch zu besprechenden Alfred Meissner und Moritz Hartmann waren die bedeutendsten Vertreter des jungen Böhmen. Sie hatten sich in ihrer Jugend sehr stark der tschechischen Bewegung angeschlossen. Fand man doch da ein starkes Nationalbewusstsein und einen freiheitlich-religiösen Protestantismus, der sich an den grossen Vorbildern eines Huss und Ziska stets neue Kraft holte.

Wenn die unbekannteren Jungböhmen Bach, Kapper, Szarvady, Kompert, Heller, mehr durch böhmischen Lokalkolorit charakterisiert waren, so erblickte man in Hartmann und Meissner die «Bannerträger der ganzen revolutionären Jugend im damaligen Oesterreich».[4])

---

1) Neue Gedichte: Politische Gedichte.
2) Siehe Kühne's Klosternovellen.
3) Der Jesuitengeneral Beckx, siehe Mundt, Rom und Pius IX.
4) Hamburg, Diss. S. 15.

Kelch und Schwert.

Hartmanns Gedichtsammlung (1845) mit dem hussitischen Motto Kelch und Schwert hatte dem Dichter die Verbannung aus Oesterreich zugezogen. Weniger wegen seiner kirchlichen und pfaffenfeindlichen Einstellung, als wegen seiner unverhohlenen Geringschätzung der gegenwärtigen österreichischen Regenten. Denn aus dem ganzen Habsburgergeschlechte liebte und achtete er nur zwei:[1]) Maximilian I. und Joseph II.

« Die Andern mag verehren,
Wem Nacht und Dunkel wert,
Wer Papst und Jesuiten
Und Pfaffenränke ehrt.
Die Andern mag da lieben,
Wer sich nicht selber liebt,
Und Gott und Geist und Freiheit
Als Zoll und Steuer gibt! »

Doch auch Maximilian und Joseph waren noch nicht das Ideal eines Königs. In dem Gedichte « Wenn ich ein König wär » schildert Hartmann begeistert, wie er die Krone für die Freiheit geben würde und nur solche Hofkaplane berufen wollte, die dem « Sündenfall » « nicht geflucht » hätten.[2])

Zwei grosse Abteilungen der Sammlung widmete der Dichter seiner Heimat Böhmen. Er fühlte mit den römischen Bauern,[3]) welche um den toten Joseph II. trauerten und unter dem metternichschem Regime litten:

« Sind wir nicht Sklaven,
Frohnende Knechte noch immer fort
Unserer Pfarrer, unserer Grafen?
Schleichen nicht Pfaffen von Ort zu Ort? »
« Kannst Du nach Lust und nach Willen beten?
Essen wir andres als schwarzes Brot?
Sind wir nicht verwaist und zertreten?
Kaiser Joseph ist tot, ist tot!! »

Aus solcher Simmung waren auch die « böhmischen Elegien » erwachsen. Sie beweinen die schmerzliche Vergewaltigung, die Oesterreich und, noch schmerzlicher, Rom, an ihnen begangen hatten.

---

1) Kelch und Schwert, «Die Zwei», S. 76.
2) Kelch und Schwert, «Die Zwei», S. 95.
3) Kelch und Schwert, «Die böhmischen Bauern», Abt. 3: «Aus Böhmen», S. 112/13.

« Oh Volk, so hast du durch Verrat,
Ein schmachbedecktes Sein gefristet;
Man stahl dir deine schönste Tat,
Man hat dich pfäffisch überlistet »[1])

Reimchronik des Pfaffen Maurizius.

Moritz Hartmann wurde 1848 von einem böhmischen Distrikt in's Frankfurter Parlament gewählt. Er hatte wie Laube Gelegenheit, dort die geistigen Repräsentanten zu studieren und durch politische und kirchliche Verhältnisse um die Mitte des Jahrhunderts einen guten Querschnitt zu gewinnen. In der Reimchronik des Pfaffen Maurizius (1849) bildete sich in leichten Spottversen der Niederschlag seiner manigfaltigen Eindrücke. Wie bei Laube, so waren in Betreff der Abgeordneten in Frankfurt die Sympathien und Antipathien ähnlich verteilt. Die Dahlmann, Waitz, Stenzel und Konsorten erfuhren dieselbe Abfuhr. Der gescheit unheimliche Herr von Radowitz kam bei Hartmann etwas schlechter weg. Er wurde ohne lange Umschweife als « kriegerischer Mönch »[2]) als treuer Loyolaschüler genügend gekennzeichnet, der nur handelte, wenn Rothan in Rom es erlaubte,[3]) und der zur Aufgabe hatte: « Die Seelen ketzerischer Majestäten » zu bearbeiten.[4])

Die Mitwirkung der Geistlichkeit am Zustandekommen oder an der Verunmöglichung eines deutschen Kaiserreiches wurde auf Schritt und Tritt verfolgt und möglichst lächerlich gemacht. Wir denken da an den Hohn über alle diejenigen, welche einerseits für das Kaiserexperiment den Zusatz von « etwas Papsttum und Katholizismus » nicht vergessen wollten[5]) und andererseits von Potsdam aus den allerneuesten Pietismus anboten.[6])

Wenn Herwegh die Pfaffen beschuldigte, dem Volk Steine anstatt Brot zu geben, so schildert Hartmann,[7]) wie besonders die sogenannten « demokratischen Ecclesiasten » aus der bayerischen Provinz, nämlich Sepp, Lassaulx, Philipps etc., indem sie Busse, Gebet, Kastein und Fasten verleugnen, für das leibliche Wohl der Christen eintraten, sich wie « westfälische Kommunisten » gebärdeten und für « fette Bäuche » schwärmten. Er deckt ihnen ihre

1) Böhmische Elegien, Abt. 5, No. 3, S. 155.
2) Reimchronik, S. 9.
3) Dito, S. 133.
4) Dito, S. 9.
5) Reimchronik, S. 15.
6) Siehe auch Varnhagens Stellung zum preussischen Pietismus.
7) Reimchronik, S. 67/70.

innersten Wünsche auf. Darnach wollten sie eine neue «rotangelaufene» Theologie verfassen, den «Kruminstab», wenn nötig, mit der «Sense», die «Kapuz» mit der «Jakobinermütze» vertauschen und versuchen, auf Politik und Wahlen einen so bestimmenden Einfluss auszuüben, dass in Zukunft die Kirche zur «Leitkuh» der Herde werden musste und der Hirt scheinheiligen Antlitzes unter dem «schwarzen Rock» «ein Schwert» trug.

«Das ist die ecclesia militans,
Die Mutter des knöchernen Geplärres,
Die Mutter des Weihrauchs und Kirchenbanns,
Die Mutter vom grossen Joseph Görres.
Die wird sich bald die freie Press'
Oviren lassen von ihren Votanten,
Mit Kirchenehen und Hexenprozess
Beschenken von ihren Ministranten».[1])

Wie ein trefflicher Karikaturenmaler hatte Hartmann ein Bild idealer Versöhnung der sich bekämpfenden Parteien im Parlament gegeben.[2]) Da schmiegt sich die Linke an die Rechte, der Abgeordnete Schlöpfel (links) und Radowitz, Vogt (rechts) an Lassaulx etc. Sie schwören einmütig den «febronischen Ritus»[3]) ab und die Theologen versöhnen sich mit den ultramontansten Metzchen. Aus alledem entwickelt sich dann die Zukunftsgestalt eines demokratisch monarchischen Staates in Form von einem «Wechselbalg». Dahinter aber taucht das zynische Gesicht des Dichters auf, das über den ganzen Zauber lacht. Das Lachen war berechtigt und ging sogar in Schmerz über, als Hartmann wieder an die tatsächliche Spaltung und Unfreiheit des Volkes denken musste. Wer aber trug die Hauptschuld daran? «Der Römer!» Er hatte «die Rolle des Freiheitswürgers für Gott und König» übernommen.[4]) Man musste, zum Beweise, nur nach Oesterreich hineinschauen. Dort machte der Dichter auf die falschen Minister und verderblichen Liguorianerpriester, die der Monarch unverzeihlicherweise immer noch um sich duldete, aufmerksam.[5]) Ihm galt deshalb seine ganze und unbeherrschte Wut.

---

1) Reimchronik, S. 69.
2) Dito, S. 87/88.
3) Gemeint der Ritus der josephinischen Kirche, siehe Einleitung.
4) Reimchronik, S. 209.
5) Dito, S. 214. Kühne hatte in seinem Tagebuch über die endgültige Ausweisung der Liguorianer aus Wien berichtet.

Alfred Meissner.

Meissner[1]) hatte dieselben französischen Einflüsse erfahren wie die Jungdeutschen. Darüber hinaus aber stand er unter direktem Bann Feuerbachs, Lenaus, Herweghs, Freiligraths und der älteren Jungböhmen. In seiner ganzen Veranlagung hatte er viel Aehnlichkeit mit Lenau und Herwegh; viele seiner lyrischen Dichtungen sind pessimistisch, todessehnsüchtig, melancholisch, pantheistisch und feuerbachatheistisch. Vorherrschend aber, nach seiner innersten religiösen Ueberzeugung, verehrte er einen « tempellosen Gott », den man durch « die Tat erlösender Güte » verherrlichte.[2])

Solche religiöse Einstellung war nicht zuletzt durch die engherzigen Piaristenmönche, die ihm im Gymnasium zu Schlackenwerth das Pensum erteilten, provoziert worden. Es erging ihm unter dieser geistlichen Leitung noch schlechter als Anastasius Grün, da er als Protestant zum katholischen Religionsunterricht und zu Bittgängen gezwungen wurde und andauernde Bekehrungsversuche ihm die Schule verekelten.

Das eigentliche politische Pathos trat in seiner frühen Poesie stark zurück. Es war vornehmlich « soziale Tendenzpoesie »,[3]) wo der Dichter mit dem Proletarier litt, die unhaltbaren Klassengegensätze ergreifend schilderte und dem Volk den Weg zur Erlösung und Beglückung von materieller und geistiger Not bahnen wollte. Die politischen Verhältnisse begrüsste er dort, wo sie ein einheitliches Volkstum erfüllen konnten, verfluchte sie jedoch, wo sie es schändeten.

Ziska.

Meissners Epos Ziska (1847), des hussitischen Freiheitkämpfers vom Anfang des 15. Jahrhunderts, war entstanden aus den eben geschilderten religiösen und volkstümlichen Ideen. Wie Anastasius Grün in seinen Spaziergängen, so fordert ein auf dem Scheiterhaufen sterbender Hussit in seinem Credo an Stelle aller Pfaffen Priester.[4]) Fast wörtlich an Herwegh aber erinnert die zukunftsfreudige Ansicht des Dichters, dass dieses Priestertum nicht mehr das Privileg einzelner bleiben, denn vielmehr sich aller Laien mitteilen sollte. Diesen Laienstaat aber zu schaffen, hielt er nur für möglich auf Grund eines freien republikanischen Volksstaates. Den wollten die radikalen Hussiten sich mit ihrem Blute erringen.[5])

---

1) Humborg, Diss. S. 89 ff.
2) Dito, S. 109.
3) Humborg, Diss. S. 99.
4) Ziska, S. 68.
5) Dito, S. 160.

Der Kampf erscheint doppelt schwer, da jetzt Papst und Kaiser durch eine Interessengemeinschaft geeinigt, freies Volkstum und freie Ueberzeugung ertöten wollen. Durch Pfaffen und Ablass gewonnen, zieht der Kaiser mit einem grossen Kreuzzugsheer gegen die Aufständischen. Die Schlachtszenen vor Bunzlau, wo nach der Eroberung die Aeltesten der Hussitengemeinde auf dem Scheiterhaufen verbrannt werden, auf dem Ziskaberge und vor Rabby schildert Meissner mit dem starken dichterischen Impuls, mit dem Lenau die Albigenserkämpfe verewigt hatte. Ziska stirbt nicht in offener Schlacht. Ein « papistischer Schlächter »[1]) ermordet ihn im Zeltlager vor Prag durch Pestoel. Pfaffen umrändern schwarz die Taten Ziskas. Durch einen Pfaffen, der seine Schwester geschändet hatte, und für solche Tat noch als « Flammenschürer »[2]) des Huss'schen Scheiterhaufens angestellt worden war, ist Ziska in den offenen Kampf getrieben worden; durch einen Pfaffen wird er aus dem Kampfe ausgeschieden. Die Wut auf die katholische Geistlichkeit hat den Dichter bis zu den stärksten Worten getrieben. Nirgends sonst fanden wir diese tödliche Verachung für ultramontane Hierarchie, wie in den Versen:

« Nein, der Pfaff, der Gleisner von Geberden,
Der Euch immerfort zum Himmel weiset
Und die Tugend in der Knechtschaft preiset,
Ist des Teufels Mastschwein hier auf Erden!
Eine Höllentochter, eine Furie,
Die das Völkerrecht in Ketten schlägt,
Geisterknechtschaft auf die Erde trägt,
Ist das, was man nennt: die heilige Kurie! »[3])

Jene grossen Freiheitskämpfe waren damals schändlich unterdrückt worden. In einem elegischen Schlussgesang hielt Meissner seinem böhmischen Volke die alten Freiheitsideale vor, vor denen es sich noch im 19. Jahrhundert zu schämen schien. Denn so unerhört drückten es Kirche und monarchische Macht darnieder.

« Das Land des Huss! und doch voll Wahn und Pfaffen, des Ziskas Land! und doch voll Druck und Not! »[4])

Zur Ehre Gottes.

13 Jahre nach Ziska, angestachelt durch den während der Neujahrszeit von 1860 « neuentbrannten Streit um den weltlichen

1) Ziska, S. 185.
2) Dito, S. 24.
3) Dito, S. 34.
4) Dito, S. 201.

Besitz des Papstes »,[1]) vollendete Meissner eine längst angefangene Jesuitengeschichte benannt mit der jesuitischen Grussformel « zur Ehre Gottes ». In seiner Vorrede betont er den Irrtum, « den Besitz eines Stück Landes zu einem Glaubensartikel zu machen »,[2]) da für alle modernen Menschen die Möglichkeit, auch den Kirchenstaat mit Waffengewalt aufzulösen, auf der Hand liege.

Der Stoff der Erzählung wurde aus einer Zeit genommen, in welcher der Jesuitenorden die « Eroberung irdischer Güter bereits in den Kreis seiner Mission gezogen hatte »[3]) und immer noch entartete. Es war um das Jahr 1626, also etwa 1½ Jahrzehnte später, als die Jesuiten in Kühnes Klosternovellen den Königsmord anstifteten, und 26 Jahre nach der Hinrichtung Giordano Brunos.[4]) Das Schicksal des Bruno-Jüngers Galilei, der kurze Zeit in Schefers Novelle auftauchte, liegt in Meissners Roman bereits in den Händen der Jesuiten. Pater Ordiz erscheint als der Beauftragte, der die Anklageschrift gegen den Astronomen zu verfassen hat. — Mehr wurde an Zeit und Kulturkolorit nicht aufgetragen. Die Geschichte wollte vor allem in das Wesen des Loyalaordens und seine Werkstatt einen Einblick verschaffen.

Meissner zeigte, wie sich der Orden, so gut als die petrinische Kirche, von Gott ableitet und seine Botschaft, die Menschheit zu erneuern und zu reinigen, im Sinne des blinden Gehorsams in aller Welt dienstbeflissen ausführt. Er erinnerte an eine berühmte Stelle im Isaias, welche bereits auf die Gesellschaft Jesu hindeutet, verwies auf die Prophetien des Thomas von Aquino und verfolgte die genealogischen Ableitungskünste der Ordensleute, mit denen sie Christus selber zum Stifter machten.[5]) Nachdem der Schriftsteller die Jesuiten auf diese Weise vor dem Leser legitimiert hatte, ging er auf ihre Ansprüche der Weltherrschaft über[6]) und zählte die bereits erlangten grossen Rechte auf, nach welchen z. B. die weltliche Obrigkeit bei Strafe des Bannes verpflichtet war, sie zu schützen und ihre auf weltliches Gebiet geflohenen Feinde auszuliefern. Parallel dazu gab er Beispiele des damals « zur Reife » gelangten inneren Geistes der Gesellschaft Jesu,[7]) welchen Mariana, Suarez und andere in Schriften fixiert hatten, wie: die Erlaubnis, falsch zu schwören, sofern man Gott als Zeuge wegliess, dem Rich-

1) Zur Ehre Gottes, I. Bd., S. IV.
2) Zur Ehre Gottes, I. Bd., S. IV.
3) Zur Ehre Gottes, I. Bd., S. V.
4) Siehe Schefer, Göttliche Komödie in Rom.
5) Zur Ehre Gottes, S. 9/10.
6) Dito, S. 8.
7) Dito, S. 106.

ter die Wahrheit zu verschweigen, dem Ketzer das Wort zu brechen, den ordensfeindlichen Monarchen aus der Welt zu schaffen.[1])

Auf solcher Moral beruht nun die geschickt verflochtene Handlung. Es ist ein Erbschleicherroman, wie Gutzkows Zauberer, wo es um das Gut des Dorste-Camphausen ging, wie Willkomms Töchter des Vatikan, wo die Familie Montalto und alles, was von ihnen wusste, unschädlich gemacht werden sollte, um deren Besitz in die Hände zu bekommen. Es ist ein Roman, in dem die letzte Konsequenz dieser Erbschleicherei sogar durch den Mund des Jesuitengenerals ausgesprochen wird: « Vielleicht wird eine Zeit kommen, wo alles Eigentum aufgehört hat und wir, die Hirten der Völker, Verwalter alles Guts geworden . . . Das wäre eine schöne, eine friedvolle Zeit . . . Ein Hirt und eine Herde.[2])

Der Kavalier Gauthiot d'Ancier aus Besançon reist nach Rom und verkündet dort dem Jesuitengeneral, dass er gewillt sei, sein Vermögen, ausgenommen ein Legat an seinen Neffen, nach seinem Tode dem Orden zu vermachen. Er verschwindet aber vor der Testamentsaufstellung auf rätselhafte Weise. Um nun doch zu ihrem Gelde zu kommen, lassen die Jesuiten einen Pächter d'Anciers, der ihm äusserst ähnlich sieht, aus Frankreich kommen und inscenieren vor amtlich beglaubigten Personen Sterben und letzte Willensäusserung des Kavaliers und sogar ein Scheinbegräbnis. Herr Ancier erscheint jedoch plötzlich wieder unter den Lebendigen, nachdem ihn sein Neffe, um ihn vor den Ränken der Jesuiten zu bewahren, entführt hatte. Rasch aber wissen ihn die römischen Professhäusler von dem ihnen gefährlichen Neffen zu trennen, ohne es zwar verhindern zu können, dass der französische Edelmann von der Testamentsfälschung erfährt. Vergeblich macht er den Jesuiten den Prozess, sie vermögen alles Unrecht in Recht zu verwandeln. Ancier verliert sein ganzes Gut und endigt als Bettler in Besançon. Sein Geld aber wird als Fond für die dortige Jesuitenkirche angelegt.

Schwarzgelb.

Gutzkow hatte in seinen zwei grossen Zeitromanen die Grundzüge der beiden Jahrzehnte vor der Jahrhundertmitte festgelegt. Meissner lieferte für Oesterreich die Fortsetzung in seiner Geschichte Schwarzgelb, welche die 12 Jahre von 1850/1862 umfasst und durchwegs auf der Unterlage von Tatsachen beruht.

1) Zur Ehre Gottes, S. 106. Für letztere Theorie siehe uch Kühne's Klosternovellen: Der Königsmord.

2) Zur Ehre Gottes, S. 98.

Diese 12 Jahre bedeuteten die grosse Contre-Revolution des reaktionären Staates und der ultramontanen Kirche gegen die zwischen 1848 und 50 aufständischen Völkerschaften des Reiches. « Die nackte Macht war Herr der Welt geworden, die geistliche und weltliche Inquisition wieder hergestellt. »[1] « Es war, wie wenn die Menschheit eine grosse Völkerwanderung ins Mittelalter zurück wieder antreten müsste ».[2]

Meissner schrieb dies, als in den 60er Jahren der neue Geist sich wieder stärker durchzusetzen versuchte. Sein Werk sollte die Leser lehren, dass die gegenwärtige Zeit mit keinen Mitteln mehr in die abgetanen Anschauungen eines früheren Zeitalters zurückgezwungen werden könnte.

Den Geist der ultramontanen Kirche schildert er zunächst in der Gestalt des Kaplans Pater Michael, der sich im blauen Karpfen zu Krassnitz mit dem Ortsgeistlichen hitzig herumzankt. Sie stellen den alten Gegensatz von Pfaffe und Priester dar, der seit Anastasius Grün immer wieder von den Schriftstellern als treffliche künstlerische Kontrastwirkung benutzt wurde. Pater Michael sieht in der staatlich-militärischen Gegenaktion nur eine Vorarbeit, um die Christianisierung des vermaterialisierten, heidnischen, verphilosophierten Jahrhunderts durchzuführen. Seine Gedanken sind etwa folgende. Der Staat darf überhaupt alle Arbeit nur als Vorarbeit für die Kirche betrachten. Wenn er so durch sie und für sie existiert, so ist er zu seinem wahren Ursprung zurückgekehrt. Der Geist der Kirche, um überall einzudringen, muss streitbar sein. Hatte sich doch auch das ursprüngliche Christentum nur durch Kampf verbreiten können. Die Inquisition ist das ewige Mittel, welches die Kirche vor unermesslichen Leiden bewahrt, allerdings, eine Inquisition nach zeitgemässer Einrichtung. Gewalt ist immer noch das Beste. Nur durch sie hat der Staat kürzlich das Volk von « politischen Phantomen » kuriert ; warum sollte man auf diese Weise nicht auch den Irrglauben heilen können ? Was diesen provoziert ist allein der « Terrorismus der Bildung ». Dieser muss unterdrückt werden und die katholische Religion an seiner Stelle sämtliche Lebensbezüge beherrschen.

Meissner hatte jene phantastischen Aussagen eines Geistlichen in den Text gerückt, um an eine schlimme Denkfaulheit des Volkes zu erinnern, die ihm die unglücklichen Konkordate der 50er Jahre mit Rom eintrug. Sie beruhte darauf, dass man vom Anfang des Jahrhunderts gewohnt war, die Geistlichkeit bei der « liberalen

1) Schwarzgelb, I. Abtl., 1. Bd. Vorwort VI.
2) Schwarzgelb, I. Abtl., 1. Bd., Vorwort S. VI.

Opposition in den Kammern aller Länder » zu sehen und war schuld daran, dass man alle Priestertollheiten, wie in diesem Falle diejenigen eines Pater Michael, auf die leichte Achsel nahm.[1])

Wenn Pater Michael einen radikalen mittelalterlichen Ultramontanismus vertritt, so stellt Fürst Kronenburg[2]) das Haupt des diplomatischen Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts dar. Er verrät stark die Abhängigkeit von jesuitischen Maximen und ist ähnlich radikal wie sein fürstlicher Ahne Ferdinand II.[3]) Um den katholischen Glauben, die Grundfeste alles Bestehenden, gegen das wiederaufkeimende Heidentum zu schützen, hat er in Oesterreich das vorgesehen, was auch Gutzkow in seinem Zauberer interessant zu behandeln wusste: Die Gründung von Bruder- und Schwesterschaften an allen Orten, Frauenorden, die von « Mädchenschulen », « Spitälern », « Findel- und Arbeitshäusern » Besitz ergreifen, Missionen, die den religiösen Geist auf dem Flachland fördern, katholisch-politische Parteivereine, die bei der Bildung der neuen Gemeinden orthodox-katholische Gemeinderäte einsetzen sollten.[4]) Ausserdem führt der Fürst vortreffliches Lehrermaterial aus den katholischen Rheinlanden und aus Bayern ein, um die Gymnasien und Universitäten mit dem einzig wahren Geist zu infiltrieren, und versammelt die neuen Häupter in seinem reaktionären Empfangssalon, wo sie sich auszuweisen haben, dass ihre Wissenschaft höheren als bloss menschlichen Ursprungs sei.[5]) Und sie weisen sich trefflich aus! Der Altphilologe[6]) erklärt unter enormem gelehrtem Aufwand die griechische Mythologie, besonders die griechischen Mysterien, nicht ohne einen sarkastischen Seitenhieb Meissners selber gegen Creuzer und Schelling,[7]) als eine Vorahnung des Christentums und stempelt Virgil geradezu zu dessen Propheten. Der konvertirte Jude,[8]) als Professor der Nationalökonomie, verkündet sogar die Allianz zwischen Nationalökonomie und Religion, den Einklang von Gebet und Arbeit und die Katholisierung der Industrie, nach deren Muster alle Fabriken als Klöster organisiert werden sollen, um dadurch das Seelenheil des Arbeiters zu sichern.

Meissner aber wertet zum Schlusse alle diese kläglichen Sophismen nur als neue Schlagworte, die dazu da waren, um den dummen Menschen im alten verderblichen Geiste weiterzuleiten.

---

1) Schwarzgelb, I. Abtl., II. Bd., S. 179.
2) Dito, III. Abtl., 1. Bd., S. 148 ff.
3) Laube war besonders schlecht auf diese Monarchen zu sprechen.
4) Schwarzgelb, III. Abtl., 1. Bd., S. 151 und 155.
5) Schwarzgelb, III. Abtl., 1. Bd., S. 159.
6) Dito, S. 161 ff.
7) Siehe auch Voss und Heine gegen Creuzer und Schelling.
8) Schwarzgelb, III. Abtl., 1. Bd., S. 167 ff.

Die Kinder Roms.

Meissners letzter grosser Roman, der für uns in Betracht kommt, die Kinder Roms von 1870, handelt in einer Zeit, die in allem das Gegenteil der Epoche von Schwarzgelb ist. Hier schien das Kirchliche das Uebergewicht über das Staatliche zu gewinnen, dort, zur Regierungszeit Kaiser Joseph II., war es umgekehrt. Die Kirche wurde in den Staat eingegliedert und die Geistlichen sollten in erster Linie gute Bürger werden.

Meissner ergriff diesen Stoff, weil er selber gegen alle exceptionelle Duldung der Hierarchie Stellung nahm und weil er beweisen wollte, wie wenig die Kirche die Stütze des Staates, als die sie sich hinstellte, sein konnte. Im Gegensatz zum jungen Deutschland erhob er nie die Frage der Trennung von Kirche und Staat, die Frage nach religiösen Wahlverwandtschaften oder einer alles umfassenden Zukunftskirche. Die ultramontane Wirklichkeit stellte sich ihm zu hinderlich überall in den Weg, als dass er noch lange hätte theoretisieren können. Es galt die Sache des Staates, die zur Handlung drängte. Denn wahrlich, nur der starke und fortschrittliche Staat konnte klerikale Unmenschlichkeiten verfolgen. Nur der Staat konnte die Geistlichen zu seiner humanen Gesinnung erziehen, indem er sie seinem Gesetz unterstellte. Wenn aber Oesterreich diese Tatsache nicht einsehen wollte, so hatte es sein « Recht auf Weiterbestehen » verwirkt.[1])

Auch war es mehr als ein Zufall, dass der Roman eben in dem Augenblick erschien, als Rom seine grössten Anstrengungen gegen den Zeitgeist machte, und dass die Tagesgeschichte alle Zweifel an der Echtheit der von ihm geschilderten Klostergreuel nahm.

Das Werk schildert in glänzender und überzeugender Darstellung die aus der Geschichte bekannten Kämpfe zwischen dem Monarchen und dem Klerus, die Klosteraufhebungen und Befreiungsakte von in Klöstern eingekerkerten Individuen[2]) und das schlaue, verschlagene, geistliche Gegenspiel, das sich in den österreichischen Niederlanden und in Böhmen geschickt der Adels- und Volksaufstände gegen die Krone bediente.

Die raffiniert ausgeführte Fabel des Romans aber ist wiederum, wie die Jesuitenerzählung zur Ehre Gottes, eine Erbschleichereigeschichte. Nur dass jetzt der weltliche Arm das Opfer der Testamentsfälschung, Marcelline Retzow, die man durch Einkerkerung im Kloster unschädlich machen wollte, befreit.

1) Die Kinder Roms, Bd I, S. 12.
2) So auch in Willkomm's Europamüden.

Ludwig Anzengruber.
Der Pfarrer von Kirchfeld.

Anzengruber's kulturkämpferisches Wirken begann mit dem Jahre, mit welchem wir unsere Arbeit abschliessen. Wenn wir seinen Pfarrer von Kirchfeld dennoch kurz anführen, so geschieht es darum, weil das Stück nichts für unser Thema durchaus Neues eröffnet. Der Dichter kam, wie die meisten von uns behandelten Schriftsteller, aus den Kreisen des demokratischen Liberalismus her. Dies verbürgte im 19. Jahrhundert, ganz besonders in religiöser Hinsicht, eine im Grossen und Ganzen gleiche Einstellung. Aber was ihn von vielen unterschied, das war die Intensität seines Glaubens und die Ueberzeugung von dessen höchster Heiligkeit. Und Glauben bedeutete es ganz einfach dann, wenn der auf die Welt harmonisch abgestimmte innere Mensch sein Antlitz frei zu Gott erheben konnte. Also nicht auf schön tönende übersinnliche Anschauungen, sondern allein auf das Verhältnis zum vielgestaltigen Leben mit allen seinen guten Folgen, richtete Anzengruber seinen Sinn. Anders gesagt, die Liebe von Mensch zu Mensch war der Inhalt seines Evangeliums. Aber nicht etwa jene übersinnliche Liebe, sondern der Eros, für den religiöse und sexuelle Liebe nur Gradunterschiede sind.

Auf seine Dramen und Erzählungen angewandt erklärt es die Tatsache, dass die Auseinandersetzungen mit allem Dogmatismus und aller verstandeskalten und rigorosen Geistlichkeit auf erotischem Gebiete liegen. Die natürliche Gewalt erotischer Bedürfnisse und Erlebnisse führt nicht nur zu gesellschaftlichen, sondern ebensosehr zu religiösen Konflikten. Beispiele für das Gesagte sind, ausser dem Pfarrer von Kirchfeld, Agnes Bernhofer, die Bäuerin vom «Ledigen Hof» und der alte Breuninger in den «Kreuzelschreibern», der zu Grunde geht an dem Eingriff des Dorfgeistlichen in seine eheliche Gemeinschaft.

Im Pfarrer von Kirchfeld erscheint der Ortsgeistliche Hell als der Vertreter des neuen Christentums. Er bringt es durch sein Evangelium der Liebe fertig, die Dorfleute zu einer Gemeinschaft der gegenseitigen Hilfe und dankbaren Verpflichtung zusammenzufügen, er rät ihnen von politisch-kirchlichen Veranstaltungen, wie Wallfahrten etc. ab, er gibt seinen ausserkirchlichen Segen zu gemischten Ehen und gewinnt sogar den wegen einer verbotenen Zivilehe verbitterten und ungläubig gewordenen Wurzelsepp zum Freunde. Für ihn aber beginnt die Tragik dort, wo sich sein Liebesverlangen auf einen einzelnen weiblichen Menschen konzentriert. Ein vom Schein des Märtyrers umglänzter Kampf zwischen Gebot und leidenschaftlichem Durst nach Lebensglück, zwischen ange-

zweifelter Satzung und tiefstem Eroserlebnis durchzieht die ganze Handlung, ein Kampf, dem schliesslich das strenge Dogma sein beinah übermenschliches Opfer der Verzichtleistung auf das Teuerste fordert. Umsonst aber bringt er der Kirche seine Opfer. Denn ein verhängnisvolles Schicksal, das unheimlich über dem ganzen Stücke brütet, bricht eben jetzt über Hell herein. — Der feudalreaktionäre Graf Finsterberg konnte das Konsistorium veranlassen, den sündhaften Geistlichen abzuberufen und ihn zur Verantwortung vorzuladen. Laube betont in seiner Besprechung der Theateraufführung richtig, dass die Zitation vor die Kirchenkommission dem Todesurteil eines Trauerspiels gleichkomme. Aber einem « Todesurteil, das reinigend wirkt, wenn es vollführt werden sollte, reinigend, indem man den Weg freigemacht sieht für die Zukunft. »[1])

1) Anzengruber, Werke Bd. VI, S. 103.

IV.
Zusammengefasstes Urteil.

Voss hat nie um eine Einheit des Lebens gerungen, wie die Klassiker vor ihm, die frühen Romantiker mit ihm, wie Hegel und die Jungdeutschen nach ihm. Er bemüht sich einseitig um die Verkündigung einer empirischen Vernunft. Sie ist seine Gottheit und seine Kirche, deren Kultus allein von dem praktisch erbaulichen Inhalt der Bibel diktiert wird. Darum schreibt er gegen die Orthodoxie, weil sie ihren Glauben auf die starren, ganz und gar unpraktikabeln symbolischen Bücher begründet, und gegen die katholische Kirche, weil sie ihre Ansprüche von einer nur ihren Zwecken dienenden Privatvernunft- und Gottheit ableitet. Den Haupteinwand des jungen Deutschland gegen den Katholizismus aber, dass er die seelisch-leiblichen Bedürfnisse des Individuums vergewaltige, kennt Voss gar nicht. Denn seine geistige Haltung will gleichsam der Macht der autonomen psychischen Inhalte, welche vererbte, aber veraltete mystische und symbolistische Anwandlungen hervorzubringen im Stande sind, die Spitze abbrechen. Aus dieser Einstellung,welcher überdies noch eine zu wenig tief erfasste Anschauung von der sich selbstsetzenden Persönlichkeit zu Hilfe kommt, lassen sich alle Ausfälle gegen Mystiker und Romantiker erklären.

Wenn die Jungdeutschen, die politischen Dichter (Grün, Herwegh) und Jungböhmen (Hartmann, Meissner) den in die Staatsbefugnisse eingreifenden Katholizismus als sich selbst verantwortliche Demokratie zurückweisen, so verschenkt Raupach seine bürgerliche Verantwortung an den katholisch-feindlichen Monarchen und befiehlt das Volk in die aufgeklärt absolutistischen Einrichtungen des Staates. Er wirbt um die Gunst des Königs für den schmutzigen Preis der bewussten Schlechtmachung von Katholizismus und Liberalismus.

Das junge Deutschland hat seine Weltanschauung an Hegel gebildet. Aber es sucht den hegelschen, trotz aller Einigungsversuche bestehenden Dualismus zwischen der Welt des Transzendentalen und der Erscheinungswelt zu Gunsten eines monistischen Pantheismus zu überwinden. Bei Heine, König, Mundt und Willkomm ist es ein ausgesprochen dynamischer Pantheismus, der das Gesetz der steten Bewegung und Entwicklung nur umso stärker ins Licht treten lässt. Mundt geht mit allen Konsequenzen dieser Einstellung an den Katholizismus heran und lehnt ihn schliesslich gänzlich ab. Schefer's und Laube's Pantheismus ist statischer Natur. Herwegh allein wandelt die pantheistische Lehre unter dem Zwang der feuerbachschen Philosophie in eine materialistisch-an-

thropologistische ab und verneint innerhalb dem jenseits gerichteten Christentum ganz besonders die katholische Kirche.

Das pantheistische Lebensideal der Geistesgenossen und Genossen des jungen Deutschland, welches in der Durchgeistigung des Sinnlichen und der Versinnlichung des Geistes beruht, unterscheidet sich aber von dem klassisch-neuhumanistischen durch den Vereinigungsversuch mit dem Christentum. Es ist das Verdienst der St. Simonisten, endgültig festgestellt zu haben, dass in einem von aller Dogmatisierung befreiten, auf seinen « ethischen Kern » reduzierten Christentum « alles göttlich » erscheine und kein Widerspruch zwischen « spirituellem und materiellem Prinzip » bestehe.[1]) So steht der vollsinnliche Mensch wieder frei in der christlichen Welt und sieht sein höchstes Ziel im Aufsteigen zu freier Humanität, die den Forderungen der Gesamtheit Genüge tut und dem Individuum sein Recht lässt.

Aus diesem Ideal heraus entspringt alle aufbauende Kritik am Staat und an der Kirche, an der historischen Kirche, welche in blosse religiöse Wahlverwandtschaften (so Heine, der junge Gutzkow, Immermann im Münchhausen, der junge Laube und junge König),oder dann in eine alle-einigende, aber jeden Einzelnen doch freimachende Kirche (so Börne, Gutzkow im Zauberer von Rom, Laube im Deutschen Krieg, so der reife König, Savonarola-Lenau und Anzengruber) umgewandelt werden soll. Die speziell den sinnlichen Menschen vergewaltigende katholische Kirche wird von Heine, König (Bekenntnisschriften), von Gutzkow (Zauberer von Rom), Willkomm (Die Europamüden), von Schefer (Ein Weihnachtsfest in Rom), Herwegh und Anzengruber (Pfarrer von Kirchfeld) vollständig abgelehnt.

Hauff (Memoiren des Satans), König (Hedwig die Waldenserin), Gutzkow (Zauberer von Rom), Kühne (Klosternovellen), Willkomm (Töchter des Vatikans), Schefer (Göttliche Komödie in Rom), Lenau (Albigenser) und Meissner (Zur Ehre Gottes, die Kinder Roms) sprechen der katholischen Kirche jegliches Recht des Eingriffs in die autonome geistliche und sittliche Welt und in das Privatleben des Menschen ab.

Alle aber, und unter ihnen ganz besonders Börne (Briefe aus Paris), Laube (Das Deutsche Parlament), Varnhagen von Ense (Tagebücher), Grün (Spaziergänge eines Wienerpoeten), Herwegh (Antiultramontane Gedichte), Hartmann (Reimchronik des Pfaffen Maurizius) und Meissner (Ziska, Schwarzgelb), verdammen auf

1) F. Kainz, Reallexikon, S. 60.

Grund der Anschauung eines aus allen individuellen Bedürfnissen herausgewachsenen überindividuellen Kollektivbedürfnisstaates, der von allen nichtstaatlichen Einflüssen frei ist, den ganzen politischen Katholizismus mit allen seinen gröberen und feineren Nuancen.

Im Anschluss an das eben Gesagte ist es nun interessant, darauf aufmerksam zu machen, dass auch ein ganz grosser Dichter, wie Friedrich Hebbel, in seinem Demetrius von 1864 antiultramontane Tendenzen zu verraten scheint. Sein Kardinal-Legat trägt die Züge des extremsten machtpolitischen Katholizismus und der völligen Skrupellosigkeit im Missbrauch des Beichtgeheimnisses und der Absolution. Wir verzichten aber deshalb auf ein schnellfertiges Urteil, weil es im Falle Hebbels einer besonders starken Stütze durch Beweise, die sich aus der Weltanschauung und der stärkern oder schwächern Abhängigkeit von historischen Quellen ergeben, bedarf.

Curriculum vitae.

Ich, Erwin Otto Burckhardt von Basel, wurde als Sohn des Ingenieurs Carl Burckhardt und seiner Gattin Elisabeth geb. Lüthy am 27. Oktober 1903 in St. Gallen geboren. Hier besuchte ich die Primarschulen und trat im April 1916 in das Gymnasium ein, das ich im Frühjahr 1923, nach bestandener Maturitätsprüfung, verliess. Meine Studien (deutsche Philologie, Kunstgeschichte und allgemeine Geschichte) begann ich im Sommer darauf in Freiburg i/Br., setzte sie vom Herbst 1923 bis zum Sommer 1924 in Wien und dann bis zum Frühling 1925 in Zürich fort, um sie, nach halbjähriger Unterbrechung infolge Krankheit, vom Winter 1926 bis Anfang Sommer 1929 in Basel zu Ende zu führen.

Die Dozenten, deren Vorlesungen, bezweck Uebungen ich besuchte, sind die Herren Cohn, Finke, Götze, Grosse, Kroner, Michael, Witkop (Freiburg i/Br.); Brecht, Castle, Cysarz, Diez, Payer, Schlosser, Span, Strzygowski (Wien); Bachmann, Ermatinger, Medicus, Meyer K., Pestalozzi, Täubler, Wölfflin, Zemp (Zürich); Bächtold, Bruckner, Dürr, Häberlin, Heusler, Hoffmann, Joel, Pfuhl, Rintelen, Schmid H. A., Zinkernagel (Basel).

Die Dissertation ist auf Anregung von Herrn Prof. Dr. Zinkernagel entstanden.